







Schrift, Tradition

und

kirchliche Schriftauslegung,

oder

die katholische Lehre von den Quellen der christlichen Heilswahrheit an den Zeugnissen der fünf ersten christlichen Jahrhunderte geprüft

von

Dr. J. H. Friedlieb,
ordentl. Professor der Theologie an der Universität in Breslau.





Breslau,
bei Georg Philipp Aderholz.
1854.



Seiner Excellenz

dem hochwürdigsten Herrn

Hermann von Vikari,

Erzbischof von Freiburg und Metropolit der oberrheinischen Kirchenprovinz, der Theologie und beider Rechte Doctor, Grosskreuz des Zähringer Löwenordens, des königlich würtembergischen Friedrichsordens, Inhaber des fürstlich hohenzollerischen Ehrenkreuzes erster Klasse, Sr. Päpstlichen Heiligkeit Hausprälat, Solio Pontificio assistens und Comes Romanus etc.

dem unerschrockenen, treuen Hirten

hochachtungsvoll

gewidmet.



Vorwort.

Wie es eine durch die tägliche Erfahrung bestätigte Wahrheit ist, dass alle Menschen nach einem kurzen, unvollkommenen Erdenleben dem Leibestode verfallen; so ist es eine durch Gottes Offenbarung verbürgte Wahrheit, dass die aus dem irdischen Dasein geschiedenen Menschen eine dereinstige Auferstehung und ein letztes Gericht erwartet. Um ein Leben nach dem Willen Gottes führen, und somit ein Sterben im Herrn, eine frohe Auferstehung und ein gnädiges Gericht hoffen zu können, ist die Theilnahme an dem von Christus vollbrachten Erlösungswerke durch die Annahme des christlichen Glaubens und durch Vollbringung der Werke desselben unerlässliche Bedingung.

Dieser Glaube ist natürlich nur Einer und duldet daher weder Häresie noch Schisma. Seiner Bestimmung nach ist er so sehr Gemeingut für die ganze Menschheit, dass Christus der Herr, als er die Erlösung auf Erden vollendet hatte, auch zu den bereits Verstorbenen hinabstieg, um den in der Vorhölle befindlichen Seelen das Evangelium zu verkündigen.

Wenn nun seit der Gründung der christlichen Kirche unausgesetzt, bald von Einzelnen bald von Vielen dahin gewirkt wurde, einen grossen Theil des Menschengeschlechts von der nothwendigen Gemeinschaft des christlichen Glaubens fern zu halten, und unter den Christen selbst Spaltungen und Abweichungen von der Einen Lehre der von Christus als Inhaberin und Bewahrerin des Glaubens gegründeten Kirche zu Stande zu bringen; so waren dies weder dem wahren Menschenwohle zusagende, noch dem Willen Gottes entsprechende Bestrebungen, und für jeden wahren Christen erwächst hieraus die pflichtmässige Aufgabe, je nach den ihm zu Gebote stehenden Mitteln zur Vereitelung jener Bestrebungen, zur Aufhebung der Spaltungen und Häresien und zur allgemeinen Verbreitung des allein selig machenden Einen christlichen Glaubens das Seinige selbst dann beizutragen,

wenn nach menschlichem Ermessen eine Aussicht auf nahe und grosse Erfolge nicht wahrscheinlich sein sollte.

Aus dieser Gesinnung ist die vorliegende Schrift hervorgegangen, worin die katholische Lehre über Schrift, Tradition und kirchliche Schriftauslegung als die alte, wahre, christliche Lehre historisch nachgewiesen wird.

Von dem katholischen Dogma über die Quellen der christlichen Heilswahrheit hat im Laufe der Zeit eine wesentlich zweifache Abweichung statt gefunden. Man legte nämlich der heil. Schrift in ihrer Eigenschaft als Quelle der geoffenbarten christlichen Lehre bald zu viel bald zu wenig Bedeutung zu. Das Erstere ist geschehen durch die aufgestellte Lehre, dass die heil. Schrift die einzige Quelle für die christliche Glaubens- und Sittenlehre sei, womit man zugleich die Behauptung verband, dass es keine kirchliche Schriftauslegung gebe, und dass dieser Glaube in der christlichen Kirche stets, und mindestens seit dem Ableben der Apostel geherrscht habe.

Die andere Abweichung von der genannten katholischen Lehre liegt in der Behauptung: Die heil. Schrift habe anfänglich und selbst noch im zweiten christlichen Jahrhunderte den Charakter einer Quelle des Glaubens und der Sitte gar nicht besessen; sie habe in der Kirche damals keine grössere Geltung gehabt, als auch andere nicht apostolische Schriften, z. B. apocryphische Evangelien und Schriften einzelner apostolischen Väter. Erst später, ohne Rücksichtnahme auf ihre Urheber und durch die Gunst der Verhältnisse, namentlich durch das allmählige Erstarken der römischen Kirche, seien diese Schriften zu etwas geworden, wozu sie ursprünglich weder bestimmt noch berechtigt gewesen wären.

Beide Behauptungen sind historisch nicht begründet. Sie hätten daher nie aufgestellt werden sollen, und sollten von Niemanden, der in theologischen Dingen hinreichende Bildung und ein selbstständiges Urtheil besitzt, ihren Urhebern nachgesprochen werden. Beide aber finden noch heute zahlreiche Vertheidiger, welche nicht das geringste Bedenken tragen, die richtige, entgegenstehende katholische Lehre als irrig zu bezeichnen. In der neuesten Zeit namentlich hat man die

erstere Behauptung mit einer Unbefangenheit, als existirte keine Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte, in einer nicht geringen Zahl von grössern und kleinern Schriften, und selbst von mancher Rednerbühne herab, als feststehende Wahrheit öffentlich verkündigt; während zu Gunsten der andern genannten Behauptung, worin Wahres und Falsches in eigenthümlicher Mischung verbunden ist, in einem Zeitraume von wenigen Jahren eine reiche, noch im Wachsen begriffene Literatur entstanden ist, welche das unverkennbare Streben in sich trägt, die Auctorität der heil. Schrift nach und nach ganz zu vernichten.

Der Zweck und die Aufgabe der vorliegenden Schrift ist, die Unrichtigkeit jener beiden von der gesunden christlichen Lehre abweichenden Behauptungen offen darzulegen und zu beweisen, dass die heil. Schrift von den apostolischen Zeiten an stets den Charakter und die Auctorität einer Quelle in der Kirche hatte; dass sie aber zu keiner Zeit die einzige Quelle des Glaubens war, m. a. W. dass die heil. Schrift in der christlichen Kirche stets die Geltung und Bedeutung hatte, welche ihr die katholische Kirche noch heute zulegt. Gleichzeitig soll mit bewiesen werden, dass es eine kirchliche Schriftauslegung im apostolischen und nächstfolgenden Zeitalter gegeben habe und daher mit Recht auch gegenwärtig noch gebe.

Unsere Schrift ist als das Ergebniss von Untersuchungen anzusehen, welche wir anstellten, um zu erfahren, ob und in wie weit sich die katholische Lehre über das Verhältniss der heil. Schrift zur Tradition und über die Schriftauslegung noch gegenwärtig aus der vorhandenen christlichen Litteratur der apostolischen und nachapostolischen Zeit geschichtlich nachweisen lasse. Die aus diesen historischen Untersuchungen gewonnenen Resultate finden sich hier zusammengestellt und sind nach unserm Urtheile geeignet, eine klare Erkenntniss der Wahrheit in der beregten Sache zu vermitteln.

Bei dieser Arbeit gingen wir von der Ansicht aus, dass es ein wenig fruchtbares und nicht zum Ziele führendes Unternehmen sein würde, zu obigem Zwecke lediglich die direkten Aussprüche der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten christlichen Jahrhunderte über

Schrift und Tradition zusammen zu stellen; ein Verfahren, was schon oft eingeschlagen wurde, und welchem gegnerischer Seits ein Verzeichniss von Stellen, welche für ihre Ansicht zu sprechen scheinen, gegenüber zu stellen nie schwer geworden ist. Wir hielten vielmehr für nothwendig, die in den Bereich zu ziehende Literatur zunächst rücksichtlich des Gebrauches, welcher darin von der heil. Schrift gemacht wird, zu prüfen; weil wir glaubten und dies auch durch die gemachte Erfahrung bestätigt fanden, dass sich häufig schon aus dem Gebrauche der heil. Schrift, namentlich in der ersten christlichen Zeit, der Glaube eines Schriftstellers, ob die heil. Schrift einzige Quelle, oder theilweise, oder gar keine Quelle der christlichen Lehre sei, werde erkennen lassen. Erst nach dieser Arbeit, welche grösstentheils in einer Analyse von Schriftstellen und exegetischen Untersuchungen bestand, wurden die Lehren der einzelnen Schriftsteller geprüft, inwiefern sich dieselben auf die heil. Schrift zurückführen lassen, oder ausser der Schrift eine andere Quelle unterstellen. Die verhältnissmässig nur wenigen hierher gehörigen direkten Aussprüche über die Schrift als Quelle konnten durch diese im Voraus gewonnenen Resultate vollständiger und richtiger gewürdigt werden, als dies ohne jenes Verfahren möglich war. Es hat sich hierbei hinreichend klar herausgestellt, dass die Kirchenlehrer, namentlich des zweiten Jahrhunderts, Manches enthalten, was eben so klar über den christlichen Glauben in Betreff der Quellen der christlichen Lehre Zeugniss ablegt, als wenn sie sich ausdrücklich und absichtlich darüber geäussert hätten, wozu dieselben nach der Tendenz ihrer Schriften und nach der damaligen Sachlage weniger veranlasst wären.

Indem wir somit dem Publikum unsere Schrift übergeben, können wir nicht umhin den Wunsch auszusprechen, dass jede Prüfung und Beurtheilung derselben mit der Liebe zur Wahrheit geschehen möge, womit sie geschrieben worden ist.

Breslau im December 1853.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erster Abschnitt.

Einleitung.

Zweiter Abschnitt.

Erster Theil der Untersuchung über Schrift und Tradition.

Dritter Abschnitt.

Zweiter Theil der Untersuchung über Schrift und Tradition.

Schrift, Tradition und kirchliche Schriftauslegung.

Erster Abschnitt.

Einleitung.

§. 1.
Weissagungen des Herrn über die Kirche.

Als Christus der Herr die Kirche gründete, wollte er seine Jünger, welchen er die Verkündigung des Evangeliums anvertraute, nicht in Ungewissheit über die künftigen Schicksale des Christenthums so wie über ihre eigene Zukunft lassen. Deshalb sagte er ihnen voraus, dass das Evangelium sich über die ganze Erde verbreiten, und dass Juden und Heiden Aufnahme in seinem Reiche finden würden. Wie ein Senfkörnlein aufwächst und gedeiht, so dass die Vögel des Himmels darunter wohnen können, so sollte die Kirche Christi von kleinem Anfange ausgehend sich ausbreiten und das Evangelium aller Welt verkündigt werden, damit Jedermann Gelegenheit erhalte, der Erlösung und des Himmelreiches theilhaftig zu werden.

In einer andern Weissagung erklärte der Herr, dass nicht alle Menschen in die Kirche Christi als wahre Mitglieder eintreten würden. Der Same des Evangeliums werde nicht allenthalben ein fruchtbares Erdreich finden; die Perle des göttlichen Wortes nicht von Allen als ein so kostbares Kleinod angesehen werden, dass sie um dessen Besitz ihre ganze Habe zu opfern bereit seien. Damit erhielt der Spruch seine Geltung: „Viele sind berufen, aber Wenige auserwählt."

Wie durch die gläubige Annahme des Evangeliums das Gottesreich gegründet und ausgebreitet werden sollte; so war dessen Nicht-

annahme nach einer fernern Weissagung mit widrigen Schicksalen für die Kirche und ihre wahren Mitglieder verbunden. Aeussere und innere Feinde, Ungläubige und Irrgläubige werden als solche bezeichnet, durch welche der sichtbaren, auf den Felsen Petri gegründeten und vom Geiste Gottes regierten Kirche schwere Leiden erwachsen. Jedoch knüpft sich hieran die für jeden Gläubigen und besonders für die Vorsteher der Kirche ermuthigende Verheissung, dass die Kirche Christi fortbestehen und fortwachsen werde bis ans Ende der Welt.

Alle diese Weissagungen des Herrn sind bereits eingetroffen und erfüllen sich fort und fort bis auf den heutigen Tag. Das Evangelium hat in seinem Siegesschritte Judenthum und Heidenthum überwältigt, und dringt ohne Unterlass bis in die fernsten Länder und Reiche vor. Unglaube und Häresie sind im Verlaufe von mehr als achtzehn Jahrhunderten in den verschiedenartigsten Gestalten aufgetreten. Gar manche Menschenseele ward durch sie verführt, und entweder zum Abfall von der Kirche Christi gebracht, oder in dieselbe einzutreten gehindert. Manches volkreiche und blühende Ländergebiet verfiel, kaum bekehrt, der ihm nicht selten mit dem Schwerdte aufgedrungenen Lehre der Häretiker: aber noch immer steht die Kirche Christi in ihrer alten Gründung unerschüttert da. Geleitet von dem heiligen Geiste hat sie den alten, überkommenen Glauben bewahrt und die Verfolgungen, welche über sie hereingebrochen, alle mit Gott überwunden. Die Heimsuchungen, welche der Unglaube ihr bereitet, bald mit Anwendung physischer Gewalt, bald mit Spott und Verläumdung, haben der Kirche ihre Märtyrer und Bekenner, die schönsten Früchte des von Gott gepflanzten Baumes geliefert. Während die heiligen Märtyrer die zarte, heranwachsende Pflanze des Evangeliums mit ihrem Blute befeuchteten und kräftigten, während die Verfolgungen des Unglaubens, wo sie in milderer Form auftraten, der Kirche in ihren glorreichen Bekennern Säulen und Stützen in grosser Zahl verschafften; brachte die im Schoose der Kirche selbst sich entwikkelnde Häresie, der Irrglaube, den wachsenden Baum zu seiner vollen Entwickelung. Die Anstrengungen der Häretiker gegen die Kirche Christi waren stets der Windstoss, welcher die dürren Zweige und

die abgestorbenen Blätter entführte, den kernkräftigen Baum selbst aber nicht zu erschüttern vermochte. Es ist eine nicht zu läugnende Thatsache, dass während die Gliederung der Kirche, ihre Verfassung und ihr Ausbau im Cultus von innen heraus erfolgte, die formale Fassung und Fixirung ihres Lehrbegriffes bis zu den subtilsten Bestimmungen, sowie ihre Vollendung in der Disciplin hauptsächlich durch die Anfechtungen, welche die Kirche an ihrem Glauben und ihrer Sittenlehre durch Irrlehrer erfuhr, veranlasst worden ist. Insofern gereichte selbst die verderblichste und traurigste Irrlehre der Kirche jedesmal zum Frommen, und es bewährte sich der Ausspruch Christi: „Es müssen zwar Aergernisse kommen, aber wehe denen, durch welche sie kommen *).“

§. 2.
Bedeutung der Lehre von den Quellen der christlichen Heilswahrheit.

Da kein Dogma der christlichen Lehre überflüssig und darum gleichgiltig ist, da vielmehr alle zum Heile gegeben und als solche nothwendig sind; so folgt, dass kein Glaubenssatz geleugnet werden darf, und dass der, welcher dies unternimmt, sich gegen die ganze Heilslehre auflehnt und der göttlichen Glaubensauctorität selbst Hohn spricht. Einzelne Irrlehren jedoch sind mehr unmittelbar gegen das Leben und den Fortbestand der Kirche gerichtet als andere. Zur Zeit der Wirksamkeit des heil. Apostels Paulus gab es sogenannte judaisirende Irrlehrer, welche die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Christen behaupteten und in nächster Folge die Auctorität des Apostels Paulus verdächtigten. Diese Menschen waren gefährlich genug. Gefährlicher aber für den wahren Glauben waren Jene, welche zur Zeit der spätern Wirksamkeit des heiligen Johannes in Ephesus leugneten, dass Christus der im Fleische erschienene Sohn Gottes sei. Es gab nachmals in der Kirche Abweichungen von der kirchlichen Lehre, Sitte oder Einrichtung von grosser Tragweite, aber

*) Matth. c. 18 v. 7. vergl. 1 Cor. c. 11 v. 19.

klein in ihrem ersten Entstehen und nicht immer aus feindlichen häretischen Beweggründen hervorgegangen, welche darum auch nicht stets die Ausscheidung der Irrenden, sondern ihre Belehrung und Unterwerfung zur Folge hatten. Wir erinnern an die Streitigkeiten über die Osterfeier und an den Streit über die Giltigkeit der Ketzertaufe unter Papst Victor, wo die afrikanische Kirche, und an ihrer Spitze der heil. Cyprian, mit grosser Hartnäckigkeit die Ungiltigkeit der durch Häretiker vollzogenen Taufe behauptete.

Eine Lehre, die mit dem Wesen und Leben der Kirche in engster Beziehung steht, deren Annahme oder Verwerfung das Verhältniss jedes Christen zur Kirche unmittelbar bedingt, und worin die Abweichung vom kirchlichen Lehrbegriff die Trennung von der Kirche für den Abweichenden jedesmal zur Folge haben muss, ist die Lehre über die Quelle der geoffenbarten christlichen Wahrheit; die Lehre nämlich, wo die Offenbarungs-Wahrheit enthalten, wo sie zu suchen, und wie sie aus dieser Quelle zu entnehmen sei. Derjenige welcher in diesem Stücke irrig glaubt, stellt die ganze Offenbarungslehre in Frage, und ist nicht im Stande, auch nur Einen Schritt im Gebiete der christlichen Lehre zu thun, ohne Gefahr jedesmal eine Irrlehre zu glauben und zu lehren.

§. 3.

Die Form der apostolischen Verkündigung.

Als die Apostel kraft ihrer Sendung ausgingen das Evangelium zu verkünden, waren sie von Christus dem Herrn selbst belehrt und mit dem Beistande des heiligen Geistes ausgerüstet, welcher sie die Wahrheit lehren, an die Lehren Christi erinnern, und das richtige Verständniss dieser Lehre ihnen eröffnen sollte. Als Solche predigten sie das Evangelium vom Reiche Gottes mit unfehlbarer Auctorität und unterrichteten die Menschen, Alles das zu beobachten, was ihnen, den Aposteln selbst, aufgetragen war (Matth. c. 28 v. 20).

Die also Unterrichteten und in das Christenthum Aufgenommenen hatten die mündliche apostolische Verkündigung als Gewähr und

Quelle ihres Glaubens. Zugleich aber wurden sie von den Aposteln selbst auf die heiligen Schriften der Juden als auf Bücher hingewiesen, deren Verfasser in prophetischem Geiste über Christus und seine Kirche geredet, welche Schriften daher als inspirirt zu betrachten, fleissig zu lesen und zu erforschen seien.

Dieser Glaube an die heiligen Bücher der Juden als inspirirte Schriften findet seine Stütze theils in den Hinweisungen Jesu selbst, z. B. bei Johannes (c. 5 v. 46 u. 47) und bei Lukas (c. 16 v. 20); theils in dem Gebrauche, welchen die Apostel von den Schriften des alten Bundes machten, z. B. Apostelgesch. c. 1 v. 16 u. f., c. 2. v. 16 u. f., c. 3 v. 22 u. f.; endlich auch in der unmittelbaren Anweisung des Apostels Paulus an Timotheus (2. Tim. c. 3 v. 16).

So war in der Zeit, wo die Apostel lehrten, die mündliche Verkündigung des Evangeliums, gegründet auf die Unterweisung des Herrn, auf die Erleuchtung und Belehrung der Apostel durch den heil. Geist, die erste und Hauptquelle für die Belehrung im Christenthum. Dazu trat der Inhalt der Schriften des alten Bundes, insoweit darin im prophetischen Geiste über Christus und sein Reich geweissagt war, oder Typen und Lehren daselbst enthalten waren, welche eine Anwendung auf das Messiasreich fanden.

Welche Schriften des alten Bundes hierher zu rechnen waren, darüber geben die Schriften des neuen Bundes keinen unmittelbaren sichern Aufschluss. Wenn jedoch der Apostel Paulus zu Timotheus sagt: „Jegliche Schrift ist Gott-begeistert"*), so begreift er hierunter alle die Schriften, in welchen der griechisch redende Timotheus von Jugend auf unterrichtet worden war, das ganze alte Testament, wie es zu seiner Zeit in der Uebersetzung der LXX. enthalten war, welche Uebersetzung als bekannt und abgeschlossen vorausgesetzt wird. Zur Zeit des Timotheus enthielt aber die Alexandrinische Version die sämmtlichen Bücher des alten Testaments mit Einschluss der deuterokanonischen Schriften, und es ist nicht nachweisbar, dass die griechischen Juden in Betreff der Glaubwürdigkeit dieser sämmt-

*) 2. Timoth. c. 3 v. 16.

lichen Schriften irgend einen Unterschied machten *). Somit erhalten wir aus der obigen Stelle des Apostels Paulus mittelbar den Nachweis, dass die sämmtlichen Bücher des alten Bundes inspirirte und zum christlichen Glauben gehörige Schriften waren.

Bei der ersten apostolischen Verkündigung unterlagen das Gesetz und die Propheten des alten Bundes einer eigenthümlichen, typischen Auslegung, wie die Beispiele in den Evangelien, in der Apostelgeschichte und in den Briefen der Apostel beweisen. Das Prinzip dieser Auslegung war in der göttlichen Belehrung der Apostel und in ihrer Erleuchtung durch den heil. Geist begründet, wornach sie im Stande waren, den Sinn der alttestamentlichen Anordnungen und der Propheten sicher und richtig zu erkennen.

In derselben Weise wie die Apostel, sowohl die Eilfe als der nachgewählte Matthias, ferner der vom Herrn selbst berufene Paulus und der auserwählte Barnabas, verfuhren auch die bald auftretenden Gehilfen der Apostel bei Verkündigung der christlichen Lehre, wovon die Rede des heiligen Stephanus an die Juden eine Probe liefert. Alle diese Gehilfen sowie die sämmtlichen Vorsteher der Kirche, denen das Lehramt oblag, hatten die Apostel als ihre Lehrer und überlieferten getreu das, was sie von diesen mündlich überkommen hatten. Ihre Mission stammte von den Aposteln im Namen des Herrn; nach apostolischem Auftrage und Beispiele lehrten und wirkten sie, wie uns die Unterweisungen des heiligen Paulus an Titus und Timotheus, sowie seine Aeusserungen über den Griechen Apollo beweisen. Dasselbe Verhältniss wird auch bei den Lehrern und Vorstehern der asiatischen Kirche, welche Paulus zu Milet anredete, unterstellt, und gilt in gleicher Weise von den Bischöfen, an welche Johannes in der Apokalypse schrieb.

Auch die von den Apostelschülern zu wählenden Nachfolger wurden in demselben Geiste und in derselben Weise belehrt und ausgerüstet. Timotheus und Titus erhalten die Weisung, sich hierbei

---

*) Vergl. Herbst historisch-kritische Einleitung in die heiligen Schriften des alten Testaments I. S. 21 u. f.

zu überzeugen, dass sie tauglichen, zuverlässigen und würdigen Personen die Hände auflegten, welche fähig seien, die hinterlegte, d. i. die ihnen mündlich mitgetheilte Heilslehre zu bewahren und weiter zu verkündigen*).

So war bei der Verkündigung des Christenthums die mündliche Ueberlieferung die erste Quelle, und galt als solche auch bei den ersten durch die Handauflegung geweihten Nachfolgern der Apostel und ihren Beauftragten**).

§. 4.
Entstehung der neutestamentlichen Schriften.

Ungefähr von der Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts an bis fast gegen das Ende desselben ist der Zeitraum, in welchem die Schriften der Apostel und der Apostelschüler Markus und Lukas verfasst worden sind, und welche den Kanon der neutestamentlichen Schriften bilden.

Bis dahin war das oben erörterte Verhältniss bei der Verkündigung der christlichen Lehre und Einrichtung geblieben. Auch trat mit und bei dem allmähligen Erscheinen der apostolischen Schriften eine wesentliche Aenderung jenes Verhältnisses nicht ein. Aber beim Erscheinen einer jeden dieser Schriften war ein Theil der mündlichen Verkündigung der Apostel schriftlich niedergelegt, und insofern galt denn auch jede dieser Schriften als eine Quelle der christlichen Lehre. Darum sehen wir, dass die Apostel die Gläubigen auf ihre Lesung hinweisen. So befiehlt Paulus den Christen in Thessalonich, festzustehen und festzuhalten die Ueberlieferung, in welcher sie mündlich, oder durch seinen Brief unterrichtet seien***). An die Christen zu Colossä schreibt derselbe Apostel, dass sie den von ihm erhaltenen Brief der Gemeinde zu Laodicea mittheilen und hinwiederum den an die Laodiceer geschriebenen Brief lesen sollten. Im ersten

---

*) 2 Timoth. c. 2 v. 2. Tit. c. 1 v. 9.
**) Vergl. Clem. Rom. I. Cor. c. 44.
***) 2 Thessal. c. 2. v. 2.

Corintherbriefe beruft er sich auf den Inhalt eines frühern Briefes. Der Apostel Petrus beruft sich in seinem Sendschreiben *) auf Briefe des Apostels Paulus, in welchen dasselbe gelehrt werde, was auch er seinen Lesern mitgetheilt habe, und setzt dabei die Schriften dieses Apostels mit den Schriften des alten Testaments auf gleiche Linie.

So trat allmählig, im Laufe eines halben Jahrhunderts, zu den vorhandenen Quellen der christlichen Offenbarungslehre, nämlich zu der apostolischen mündlichen Ueberlieferung und zu den Schriften des alten Testaments, welche die evangelische Verkündigung in sich aufnahm, eine dritte Quelle hinzu, eine Anzahl theils grösserer, theils kleinerer Schriften, von denen jede einen Theil der evangelischen Verkündigung enthielt, welche bei allen den Christengemeinden, die von ihrem Ursprunge überzeugt waren, in den christlichen Versammlungen vorgelesen und als die wahre, glaubwürdige, apostolische Lehre enthaltend aufgenommen wurden.

Diese Schriften hatten nicht den Zweck, die mündliche Uebergabe des Evangeliums unnöthig zu machen und zu verdrängen; vielmehr währte diese ungestört nach wie vor fort. Der Apostel Paulus weist, nachdem schon mehrere Briefe von ihm geschrieben waren, die Corinther an, das Ueberlieferte festzuhalten, wie er es ihnen überliefert habe **). Noch später, zur Zeit seiner Gefangenschaft in Rom, ermahnt er den Timotheus, das Vorbild der von ihm gehörten gesunden Lehre fest zu halten ***) und befiehlt ihm (c. 2. v. 2.) an, das von ihm Gehörte bei zuverlässigen Männern zu hinterlegen, welche im Stande seien auch Andere zu lehren. Denselben Timotheus verweist er im andern Briefe auf die mündlich überkommene Lehre und auf die Schriften des alten Testaments †). Der Apostel Johannes, welcher am spätesten von allen Aposteln schrieb, verweist zu einer

*) 2 Petr. c. 3 v. 15 u. f.
**) 1 Cor. c. 11 v. 2.
***) 1 Timoth. c. 1 v. 13.
†) 2 Timoth. c. 3 v. 14. 15.

Zeit, wo schon alle Schriften des neuen Testaments bis auf höchstens seine eigenen zwei kleineren Briefe vorhanden waren, die Kyria und ihre Kinder doch nicht auf die Schriften der Apostel, sondern auf das, was sie gehört hatten (2 Joh. v. 6), so wie er selbst dasjenige verkündigt, was er gesehen und gehört hat (1 Joh. c. 1 v. 3). Wenn endlich der Evangelist Lucas in seinem Evangelium die mündliche Ueberlieferung fixiren will, so zeigt andern Theils die ganze Anlage seiner Schrift und ihre Vergleichung mit den übrigen Evangelien, dass er nicht im Geringsten daran dachte, die apostolische mündliche Ueberlieferung hierdurch überflüssig zu machen.

§. 5.
Die Sammlung der Schriften des neuen Testaments und die Schriftauslegung.

Dass in den Christengemeinden einzelner Länder schon frühzeitig Sammlungen von apostolischen Schriften vorhanden waren, davon haben wir die älteste Nachricht im zweiten Briefe des h. Petrus wo c. 3 v. 15 eine Sammlung Paulinischer Briefe unterstellt wird. Zur Zeit Trajans waren nach dem Berichte des Eusebius*) die christlichen Sendboten eifrig bemüht den Glauben zu verkündigen und die Evangelien zu verbreiten. Jedoch ging die Verbreitung der Gesammtheit der neutestamentlichen Schriften verhältnissmässig nur langsam von Statten, und stiess an manchen Orten sogar auf Hindernisse, indem man den apostolischen Ursprung mehrerer dieser Schriften, und somit auch ihre Auktorität hin und wieder in Frage stellte. Ein Umstand, dessen Erklärung uns noch weiter unten beschäftigen wird.

Zu Lebzeiten der Apostel waren die neutestamentlichen Schriften noch nirgends vollständig gesammelt. So lange die Apostel lebten, blieb daher naturgemäss und nothwendigerWeise die mündliche Verkündigung des Evangeliums die Hauptquelle, woraus man die christliche Heilslehre schöpfte**). Die Apostel, ihre Jünger und die von

*) Hist. Eccles. lib. III. c. 37.

**) Credner Beitr. zur Einl. in die bibl. Schriften 1. Band S. 26 sagt ganz richtig: „In dem Zeitalter der Apostel und unmittelbar

diesen geweihten und mit der Verkündigung des göttlichen Wortes betrauten Sendboten und Lehrer verfuhren alle auf gleiche Weise, indem sie das Geoffenbarte und mündlich Ueberkommene mündlich weiter pflanzten und so die Kirche Christi ausbreiteten.

Die Auslegung der Schriften des alten Testaments wie auch der Schriften des neuen Testaments, soweit sie bekannt und im Gebrauche waren, konnte während der apostolischen Zeit gleichfalls keine Aenderung erleiden. Da Gesetz und Propheten des alten Bundes einer verschiedenen Auslegung fähig waren, von den Aposteln aber als inspirirt angesehen wurden und als Typus für den neuen Bund galten, so musste naturgemäss die Auslegung dieser Schriften nach einem eigenen tradirten Canon geschehen, wie dies auch die Beispiele in den Schriften der Apostel beweisen. Die von den Aposteln belehrten christlichen Lehrer legten darum die Schriftstellen des alten Testaments in derselben Weise und mit gleicher Auktorität aus. Die mitunter schwer verständlichen Stellen des neuen Testaments*) erhielten ihr richtiges Verständniss durch die mündlich überlieferte Lehre.

§. 6.
Geschichtliches zur katholischen Lehre über Schrift und Tradition.

Es fragt sich nun, ob dieses im apostolischen Zeitalter herrschende Verhältniss, wornach die mündliche Ueberlieferung der christlichen Lehre nebst den Schriften des alten Bundes, und in allmähliger Folge auch die Schriften des neuen Bundes die Quelle für die christliche Heilslehre bildeten, die Schriftauslegung selbst aber eine von den Aposteln her überkommene war, in der Zeit nach dem Ableben der Apostel geblieben sei, oder eine Aenderung erfahren habe?

---

nachher war der Einfluss der mündlichen Ueberlieferung, welche den Bedürfnissen damaliger Zeit genügte und überdies jederzeit mehr Masse als die schriftlichen Urkunden darbot, bei weitem überwiegend, oder vielmehr die mündliche Ueberlieferung war die allgemein giltige Quelle der christlichen Lehre, deren Richtigkeit meist durch alttestamentliche Stellen erwiesen wurde."

*) Vergl. 2 Petr. c. 3 v. 15 u. f.

Blicken wir auf die Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte, so finden sich Irrlehrer vor, Gnostiker und Ebioniten, welche das Ansehen der heil. Schrift dadurch in Frage stellten, dass sie theils, wie die Häretiker Simon Magus, Archelaus u. a., behaupteten, in der Schrift werde Unwahres und sich Widersprechendes gelehrt; theils, die Schrift sei an manchen Orten verfälscht, wie der Verfasser der Clementinen lehrte. Andere, die Unitarier, Noetus etc. bestritten das Ansehen der Tradition und behaupteten auf Grund der heiligen Schrift, welche sie durch Verfälschung und falsche Auslegung für ihre Ansicht zurecht machten, die Richtigkeit ihrer Irrlehre. Wir finden ferner orthodoxe Kirchenlehrer, welche, wie z. B. Hippolyt gegen Novatus, ihre Beweise gegen die Irrlehrer sämmtlich aus der h. Schrift entnahmen, während Andere, wie der heil. Irenäus und Tertullian zwar die h. Schrift gegen die Häretiker gebrauchten, aber die kirchliche Tradition als das geeignetste Mittel zur Widerlegung der Irrlehrer anempfahlen.

Es ergiebt sich hieraus, dass die obige Frage, worin es sich um die wahren Quellen des Christenthums und um das richtige Prinzip der Auslegung handelt, dem christlichen Alterthum nicht fremd geblieben und Seitens mehrerer Kirchenlehrer nach dem kirchlichen Bewusstsein ihrer Zeit beantwortet worden ist. Dieselbe gewann jedoch erst zu Anfang des sechszehnten Jahrhunderts eine solche Bedeutung, dass sie von der katholischen Kirche auf einem allgemeinen Concil verhandelt und entschieden wurde. Das Concil von Trient stellte nämlich in der vierten Sitzung im Decretum de canonicis scripturis folgende Sätze auf:

1) Das reine Evangelium Christi ist in der Schrift und in der nicht schriftlich verfassten Tradition enthalten.
2) Zur Schrift gehören alle Bücher des alten und neuen Testaments, wie sie in der katholischen Kirche gelesen werden und in der Vulgata enthalten sind.
3) Zur Tradition gehören die Glaubens- und Sittenlehren, welche als von Christus mündlich, oder vom heiligen Geiste dictirt, in

ununterbrochener Folge in der katholischen Kirche aufbewahrt sind.

4) Beide, Schrift und Tradition sind die Quellen des christlichen Glaubens und der Sitte.

5) (Decret. de edit. et usu sacrorum librorum.) Niemand soll in Sachen des Glaubens und der Sitte die heilige Schrift dem Sinne entgegen, welchen die Kirche stets festhält, oder auch gegen die einmüthige Uebereinstimmung der Väter auszulegen sich unterfangen.

Hiermit hat die katholische Kirche entschieden, dass das in der apostolischen Zeit herrschende Verhältniss, wornach Tradition und Schrift die Quellen der christlichen Lehre bildeten, und die Schriftauslegung gleichfalls eine kirchliche auf apostolischer Ueberlieferung beruhende war, sich später nicht geändert habe, sondern für alle Folgezeit in der Kirche unverändert geblieben und festgehalten worden sei.

Im Gegensatz hierzu lehren die protestantischen Gegner seit dem Anfang des sechszehnten Jahrhunderts, das oben gedachte in der apostolischen Zeit vorhandene Verhältniss habe sich nach dem Ableben der Apostel geändert, und zwar der Art, dass mit dem Ableben des letzten Apostels die Traditon eine Quelle der christlichen Lehre zu sein aufgehört habe, und von nun an nur noch die heil. Schriften des alten und neuen Testaments die einzige und alleinige Quelle derselben gewesen seien. Dabei zählen sie das Buch Judith, die Weisheit Salomos, das Buch Tobia, das Buch Jesus Sirach, das Buch Baruch, die zwei Bücher der Maccabäer, das Stück in Esther, die Geschichte der Susanna und Daniels, vom Bel und dem Drachen zu Babel, das Gebet des Asaria und der drei Männer im Feuer, endlich das Gebet des Manasse, nicht zu den heiligen Schriften des alten Bundes. Zuletzt behaupten sie noch, es gebe keine überlieferte, kirchliche Schriftauslegung, sondern Jedermann sei im Stande die Schrift richtig auszulegen.

Die nächste und nothwendige Consequenz dieser protestantischen Lehre war die Lehre von der Sufficienz der heiligen Schriften,

d. h. dass in derselben die gesammte christliche Heilswahrheit enthalten sei; folglich, dass die Apostel keine weiteren Glaubens- und Sittenlehren vorgetragen, und keine damit in wesentlicher Verbindung stehenden kirchlichen Einrichtungen getroffen haben als die, welche in der heiligen Schrift verzeichnet sind; und dass Alles in der Schrift vollständig und deutlich ausgesprochen sei, so dass es ohne Ueberlieferung durch den blossen Menschenverstand erkannt werden könne.

Als weitere Consequenz musste protestantischer Seits angenommen werden, dass, da die Schriften des neuen Testaments offenbar nicht nach dem festen, zusammenhängenden Plane, um die christliche Lehre vollständig zu verzeichnen, abgefasst sind, es eine besondere göttliche Fügung gewesen sein müsse, wornach in den vorhandenen apostolischen Schriften keine einzige christliche Glaubens- oder Sittenlehre fehle.

Den Beweis für diese von der katholischen Lehre abweichenden Behauptungen suchten die gelehrten Protestanten bis in die neueste Zeit gewöhnlich aus der Geschichte der älteren christlichen Kirche selbst zu führen, während der Protestantismus selbst seine der katholischen Lehre entgegenstehende Doktrin thatsächlich in so fern nicht festhält, als er Grundsätze, Bekenntnisse und Handlungen aufgenommen hat, welche in der heiligen Schrift nicht vorhandene Lehren und Vorschriften zur Grundlage haben; wir rechnen dahin die Kindertaufe, die Sonntagsfeier, die Spendung des Abendmahls an das weibliche Geschlecht, ferner die Annahme eines festen Canons neutestamentlicher Schriften, die Aufnahme dreier theilweise in der nachapostolischen Zeit von Concilien abgefasster Glaubensbekenntnisse, und endlich die Aufnahme von Concilienbeschlüssen bis in das sechste Jahrhundert.

Zweiter Abschnitt.

Erster Theil der Untersuchung über Schrift und Tradition.

§. 7.

Die heil. Schrift als Mittel zur Reinerhaltung der geoffenbarten christlichen Lehre in der Kirche.

Wollen wir zur Erkenntniss der Wahrheit der katholischen Lehre von den Quellen der christlichen Heilslehre und von der Schriftauslegung das christliche Alterthum erforschen; so können wir von der oben nachgewiesenen, auch von den Protestanten nicht in Abrede gestellten*) Thatsache ausgehen, dass im apostolischen Zeitalter die christliche Wahrheit mündlich verkündigt und fortgepflanzt wurde, wobei die Schriften des alten Bundes gleichfalls als Quelle galten, aber nach der apostolischen Auffassung und Auslegung gebraucht und benützt wurden. Darnach fanden z. B. die Vorschriften des mosaischen Ritualgesetzes im Christenthum keine Anwendung, und wurden auf dem Apostelconcil zu Jerusalem auch förmlich ausser Kraft gesetzt.

Sodann ist als historisch feststehend anzunehmen, dass die Schriften des neuen Bundes allmählig, während eines Zeitraumes von ungefähr fünfzig Jahren, entstanden und als Quelle des Glaubens zur mündlichen Tradition hinzutraten, ohne dass diese irgendwie während dieser Zeit aufhörte die Quelle der Offenbarungslehre zu sein**).

Für die Annahme, dass alsbald nach dem Ableben der Apostel dieses Verhältniss sich geändert, dass jetzt die mündliche Verkündigung des Evangeliums, dessen Inhalt die mündlich überlieferte gött-

*) Vergl. Credner Beitr. I. S. 26. Schwegler Nachapostolisches Zeitalter I. S. 61. Thiersch Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus 1846. S. 302 u. f. Derselbe die Kirche im Alterthum 1852. I. S. 347. Nitsch, System der christlichen Lehre 1851. S. 96 u. 97.

**) Die Ansicht Credner's (Beitr. I. S. 49): die Häretiker hätten zuerst statt der blos mündlichen Tradition gewisse schriftliche Urkunden zu Grund gelegt, ist geschichtlich nicht haltbar.

liche Lehre war, aufgehört habe und an ihre Stelle ein Kerygma getreten sei, welches seinen Inhalt lediglich aus den Schriften des alten und neuen Testaments, und zwar nach subjectiver Auslegung der einzelnen Lehrer, entnahm, lässt sich ein Beweis, falls er zu führen sein sollte, in doppelter Weise beibringen: entweder aus der Sachlage naturgemäss und mit Nothwendigkeit, oder durch geschichtliche Belege. Wir werden den fraglichen Gegenstand in dieser seiner doppelten Beziehung prüfen.

§. 8.

Die Gabe der Unfehlbarkeit, womit jeder Apostel als Lehrer ausgerüstet war, übertrug sich bekanntlich nicht auf jeden der nachfolgenden Apostelschüler und Lehrer. Es war daher, sollte anders die wahre Kirche Christi in ihrem Fortbestande gesichert sein und die Weissagung des Herrn über den Fortbestand seiner Kirche in Erfüllung gehen, ein Mittel nothwendig, welches die Fortdauer der wahren geoffenbarten christlichen Lehre ermöglichte und garantirte. Ein solches Mittel besitzt die katholische Kirche. Sie glaubt und lehrt, dass ein solches als göttliche Institution bei ihr vorhanden sei. Nach ihrem überlieferten Glauben ist dieses Mittel aber nicht die heilige Schrift, als ein menschlicher Deutung unterworfenes und daher vielfacher Auslegung fähiges Buch, sondern es ist die Gründung der Kirche auf den Felsen Petri und das unfehlbare Lehramt in ihr.

Wenn es sich um eine Garantie handelte für den Fortbestand der wahren christlichen Lehre, so konnte allerdings naturgemäss die heilige Schrift diese Sicherheit nicht gewähren, und zwar schon lediglich darum nicht, weil hierbei die nirgends in der apostolischen Zeit gelehrte und auch nicht zu erweisende Sufficienz der heiligen Schrift als Voraussetzung und Grundlage dienen müsste. Hierzu tritt der schon hervorgehobene Umstand, dass die Bibel nicht nur einer verschiedenen Auslegung fähig ist, sondern auch bei entstandenen Streitigkeiten in Betreff der christlichen Lehre thatsächlich verschieden ausgelegt worden ist. Fehlte es hierbei nun an einem mit Unfehlbarkeit ausgerüsteten Lehrer, der einzigen allgemein gültigen Aukto-

rität, so war offenbar die heil. Schrift nicht geeignet dem Irrthum den Eingang in die Kirche Christi zu verschliessen.

Auch die Praxis der ersten Kirche spricht gegen die Ansicht, dass die heil. Schrift das Mittel sei, um die wahre Lehre Christi zu erhalten. Ganz so wie zur Zeit der Apostel in der Streitfrage über die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes wurde der Lehrkörper der Kirche berufen, wenn es galt in Sachen des Glaubens und der Sitten endgiltige Entscheidungen zu fällen. So wurde über die Lehre des Novatus auf einem Concil in Rom entschieden. Die Irrlehre des Paul von Samosata ward auf einem Concil in Antiochien, die des Arius auf dem Concil von Nicäa verworfen. Die Verdammung der Irrlehre geschah, weil sie dem alten überlieferten Glauben entgegen war, mochte derselbe in der heil. Schrift stehen, oder nicht.

§. 9.

Spricht so die Natur der Sache nicht dafür, dass die heil. Schrift bald nach dem Ableben der Apostel die alleinige Quelle der christlichen Lehre geworden sein könne; so kommen wir jetzt zu der andern Frage, ob sich denn nichts desto weniger dafür, dass die Tradition bald nach dem Ableben der Apostel eine Quelle der christlichen Lehre zu sein aufgehört habe, und dass somit die heil. Schrift die einzige sichere Quelle sei, historische Belege vorfinden?

Vor Allem müsste sich hier nachweisen lassen, dass unmittelbar nach der apostolischen Zeit die Schriften des neuen Bundes wie des alten sich allenthalben vollständig und unbezweifelt in den Händen der Kirchen und ihrer Lehrer befanden: Denn sollte nach dem Ableben der Apostel die Lehre des Christenthums nur noch in der heil. Schrift erhalten sein; so musste alsbald nach dem Ableben der Apostel jeder christliche Lehrer vor Allem diese Quelle besitzen, um sich und Andere daraus zu belehren. Auch müsste aus den apostolischen Vätern jener Zeit zu ersehen sein, dass man jetzt, in der ersten nachapostolischen Zeit, lediglich aus der heil. Schrift und aus nichts anderem die christliche Lehre entnahm.

Es erhebt sich daher im Interesse unserer Untersuchung die doppelte Frage:

1) Lässt es sich historisch erweisen, dass man am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts, bald nach dem Ableben der Apostel in den christlichen Gemeinden der verschiedenen Länder, wo das Christenthum Eingang gefunden hatte, die Schriften des neuen Testaments vollständig besass und als Quelle gebrauchte?
2) Ergiebt sich aus den Vätern und kirchlichen Schriftstellern jener Zeit, dass man die geoffenbarte christliche Lehre nur aus der heil. Schrift entnahm?

§. 10.
Die Schriften des neuen Bundes im nachapostolischen Zeitalter.

Zur Besprechung der ersten Frage übergehend, bemerken wir, dass selbst wenn sich historisch nachweisen liesse, dass man bald nach dem Ableben der Apostel an Einem oder an mehreren Orten die Schriften des neuen Testaments vollständig besessen habe, damit noch wenig gewonnen wäre: Denn sollten diese Schriften in Verbindung mit dem alten Testamente und mit Ausschluss der mündlichen Ueberlieferung die einzige Quelle des Christenthums fortan sein; so musste man sie überall haben, wo eine christliche Gemeinde bestand. Die christliche Gemeinde, welche diese Schriften nicht besass, war, falls die Schrift die einzige Quelle des Christenthums war, entweder durch die apostolische Verkündigung und Ueberlieferung noch im Besitze des Christenthums, was bei einer älteren Gemeinde mit älteren Lehrern der Fall sein konnte; oder sie war, wenn es eine junge Gemeinde betraf, ohne Garantie das Christenthum zu besitzen; und selbst bei jener älteren Gemeinde war jeden Tag Gefahr vorhanden, einen Theil des Christenthums zu vergessen, oder es falsch und einseitig aufzufassen.

Hier tritt nun die Geschichte der Bejahung obiger Frage aufs Entschiedenste entgegen. Denn nicht nur, dass nicht alle christlichen Gemeinden bereits eine vollständige Sammlung der heil. Schriften des neuen Testaments besassen; sondern es finden sich auch keine Spu-

ren, dass irgend eine Gemeinde damals schon das ganze neue Testament besessen hätte; vielmehr lässt sich das Gegentheil erweisen.

Wenn wir bei Eusebius (H. E, lib. III. c. 37.) lesen, dass zur Zeit des Todes des heiligen Ignatius die christlichen Sendboten mit vielem Eifer umherwandelten, christliche Gemeinden gründeten und die Schriften der Evangelien verbreiteten; so sehen wir hieraus zunächst, dass um das Jahr 114 n. Chr. den neuen christlichen Gemeinden die Evangelien, nicht aber die übrigen Schriften des neuen Testaments übergeben wurden. Ferner finden wir aus demselben Berichte des Eusebius, dass diese Sendboten die ursprüngliche Anordnung der apostolischen Ueberlieferung festhielten, und nach apostolischer Weise das Evangelium mündlich verkündigten.

Nehmen wir nun einen festen Zeitraum an, etwa von der Zeit, wo Clemens Romanus seinen ersten Corintherbrief schrieb, welches gemäss Cap. 5 nach dem Tode der Apostel Petrus und Paulus, nach c. 40 und 41 aber noch vor der Zerstörung Jerusalems, also zwischen 68 und 70 n. Chr. gewesen ist, bis zur Zeit Justins des Märtyrers, d. i. zur Mitte des zweiten Jahrhunderts; so fallen in diesen Zeitraum eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Schriften und erhaltenen Fragmenten: Erstlich die der apostolischen Väter, des Clemens Romanus, des Ignatius von Antiochien und des heiligen Polycarpus; ferner der Brief des Barnabas, der Brief an Diognet, der Pastor des Hermas, zwei Briefe über das Martyrium des heiligen Ignatius und Polycarpus, und die Schriften Justins; sodann Fragmente von Papias und die bei Irenäus erhaltenen Mittheilungen von Lehren der alten Kirchenlehrer vor ihm. Ferner die Fragmente aus Quadratus und Aristides, Agrippa Castor, Aristo Pellaeus, Melito, Apollinaris, Dionysius und Pinytus; auch die Fragmente der ersten Gnostiker und Ebioniten, so wie des Marcion. Diese Schriften bieten das Material und kommen daher hier in Betracht.

Nun finden wir in keiner dieser Schriften, weder der erstern noch der letztern, angegeben, dass damals die Schriften des neuen Testaments vollständig gesammelt gewesen seien. Von den orthodoxen Kirchenlehrern wissen sich alle im Vollbesitze der christ-

lichen Lehre, ohne nur im Geringsten anzudeuten, dass sie diese nur mit Hilfe der Schriften des alten und neuen Testaments erlangt hätten. Sie lehrten am häufigsten ohne sich auf die Schriften des neuen Testaments zu berufen. Dagegen geben sie Lehren, welche in der heil. Schrift nicht stehen, als christliche kirchliche Lehren aus; sie erwähnen selbst Aussprüche des Herrn, welche nicht in der heil. Schrift enthalten sind, wie wir weiter unten an geeigneter Stelle nachweisen werden.

Clemens Romanus, der älteste von jenen Kirchenlehrern, citirt in dem ächten ersten Corintherbriefe häufig ausdrücklich längere und kürzere Stellen aus dem alten Testamente und ermahnt dasselbe zu lesen. Ausdrückliche Citate des neuen Testaments unter denselben Ausdrücken wie im alten Testamente: „die Schrift sagt,“ oder: „so ist geschrieben,“ kommen gar nicht bei ihm vor*), ebenso nirgends eine Ermahnung die Schriften des neuen Testaments zu lesen. Nur an Einer Stelle c. 47 verweist er die Corinther auf einen Brief des Apostels Paulus an sie. Der Zweck dieser Hinweisung ist offenbar; da auch in diesem apostolischen Schreiben das Partheiwesen der Corinther gerügt wurde, was auch Clemens wollte. Ausserdem nennt er keine Schrift des neuen Testaments. Im c. 46 findet sich ein Citat als Ausspruch Christi; dasselbe steht bei Matthäus an zwei verschiedenen Stellen. Andere ausdrückliche Citate kommen nicht vor, wohl aber Anspielungen und Beziehungen auf die Evangelien des Matthäus und Lucas, auf die Briefe an die Römer, Corinther, Epheser, auf die Briefe an Timotheus, auf den Hebräerbrief, den Brief des Jacobus und die Briefe des Petrus. In der römischen Kirche muss demnach zur Zeit des heil. Clemens eine Sammlung von Schriften der Apostel wohl bestanden haben; aber von einer vollständigen Sammlung findet sich bei ihm keine Spur. — Derselbe Clemens bringt auch einige Ideen vor und Parallelen, welche sich in dem später geschriebenen Johannes-Evangelium finden, ein Beweis, dass er aus der

*) Die Stelle c. 23, wo Clemens sich auf eine Schriftstelle beruft, die Wotton aus mehreren Stellen des neuen Testaments bestehend, Cotelier aus einem Apocryphum genommen glaubte, ist aus dem alten Testamente.

apostolischen Verkündigung schöpfte, und dass diese zu seiner Zeit eine Quelle des Christenthums war.

War das Vorhandensein einer vollständigen Sammlung der neutestamentlichen Schriften und ein nur vorzugsweises Schöpfen aus dieser Quelle zur Zeit des Clemens Romanus nicht zu erwarten, so kommen wir mit dem heiligen Ignatius von Antiochien an die Grenze des apostolischen Zeitalters. Seine sieben Briefe halte ich aus guten Gründen sämmtlich für ächt. Wären einige interpolirt, wie seit Curetons Entdeckung einer kürzern syrischen Version der Briefe an die Epheser, die Römer und an Polycarp von Mehreren behauptet, aber nicht bewiesen worden ist*); so wäre um so eher eine Angabe oder Spur einer vollständigen Sammlung der neutestamentlichen Schriften zu erwarten. In diesen Briefen finden wir noch ganz dasselbe Verhalten wie bei Clemens Romanus. Das alte Testament citirt er, wenn auch selten. Er verweist auf die Propheten als Quelle des christlichen Glaubens und auf die apostolische Verkündigung des Evangeliums; auf die Schriften des neuen Testaments aber verweist er nicht; auch citirt er keine dieser Schriften, obschon er die Kenntniss des Matthäus- und Johannes-Evangeliums, der Briefe an die Römer, des ersten Corintherbriefes, des Briefes an die Epheser, der beiden Briefe an Timotheus und an Philemon, theils durch indirekte Anführungen, theils durch blosse Parallelen und Anspielungen unterstellt. Gegen die Häretiker empfiehlt er vorzugsweise das Festhalten an dem Bischof. Dieser bot die Garantie für den reinen Glauben, weil er in Gemeinschaft mit der übrigen Kirche stand.

Polycarpus, bei welchem sich schon mehr direkte Citate finden, unterstellt, ohne eine bestimmte Schrift des neuen Testaments zu nennen, in seinen Citaten, Anspielungen und Parallelen die Evangelien des Matthäus und Lucas, den ersten Brief an die Corinther, den Brief an die Epheser, den ersten Brief des Johannes und den ersten Brief des Apostels Petrus.

*) Vgl. Hefele Patrum Apost. Opp. 1847. Prolegg. pg. LVII. u. f.

Zahlreiche Anklänge an das neue Testament finden sich in der Schrift des Hermas, genannt Pastor. Er behandelt in dieser Beziehung das alte Testament ebenso wie das neue. Von dem letzteren werden aber nur wenige Schriften hierdurch bezeugt, nämlich das Evangelium des Matthäus, die Apostelgeschichte, der Brief an die Römer, die Briefe des heil. Petrus und die Apokalypse.

In dem Briefe an Diognet ist ein Citat aus 1. Cor. c. 8, v. 1. Ausserdem findet sich der Philipperbrief berücksichtigt c. 1.

Der Brief des heil. Barnabas unterstellt die Bekanntschaft mit dem Matthäus-Evangelium, dem ersten Corinther- und dem Galater-Briefe, dem zweiten Briefe an Timotheus, dem Briefe des heil. Jacobus und dem ersten Briefe Petri.

Papias und die übrigen Schriftsteller, von welchen wir nur Fragmente besitzen, bezeugen nur wenige neutestamentliche Schriften. So zeugt Papias für die Evangelien mit Ausschluss des Lucas, für den ersten Brief Petri und den ersten Brief des Johannes.

Dass endlich auch der heil. Justin nicht für die sämmtlichen Schriften des neuen Testaments, sondern nur für wenige derselben, Zeugniss ablegt und die Bekanntschaft mit ihnen unterstellt, dies werden wir weiter unten näher kennen lernen.

§. 11.

Demnach findet sich bis zum Jahre 150 n. Chr. bei keinem der kirchlichen Schriftsteller eine Spur von einer vollständigen Sammlung der neutestamentlichen Schriften.

Betrachten wir diese Schriftsteller alle zusammen, so unterstellen sie sämmtlich noch nicht die Kenntniss und den Gebrauch des ganzen Canons, selbst in dem Falle nicht, wenn man die immerhin etwas unsichern Parallelen und Anspielungen hinzurechnen will. Es fehlt nämlich bei ihnen auch dann noch jede Notiz vom zweiten und dritten Briefe des Johannes und von dem Briefe des Judas. Unsicher ist auch bezeugt der zweite Brief des heil. Petrus; entschieden sicher nur die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die paulinischen Briefe mit Ausnahme des ersten und zweiten an die

Thessalonicher. Ferner sind bezeugt von den katholischen Briefen der des heiligen Jacobus, der erste Brief Petri, der erste Brief des Johannes und die Apokalypse.

Die Häretiker jener Zeit, soweit wir Nachrichten über dieselben besitzen, führen uns nicht weiter. Von ihnen werden nur bezeugt die vier Evangelien und im Ganzen zehn paulinische Briefe: so von Cerinth das Evangelium des Marcus, von Carpokrates Matthäus und Lucas, von Valentinus und seinem Schüler Marcus die sämmtlichen vier Evangelien, von Heracleon, Basilides und Isidorus das Johannes-Evangelium. Von Marcion um 130 n. Chr. ist aus Ephiphanius Haer. 42 §. 9 und theilweise aus Tertullian und Origenes bekannt, dass er ein verstümmeltes Lucas-Evangelium und folgende paulinische Briefe in folgender Reihenfolge: den Brief an die Galater, die beiden Briefe an die Corinther, den Römerbrief, die zwei Thessalonicherbriefe, den Epheserbrief, überschrieben an die Laodiceer, die Briefe an die Colosser, an Philemon und an die Philipper in seiner Sammlung besass. Vielleicht war zu seiner Zeit manche kirchliche Sammlung reicher, wie auch die obigen Andeutungen und Angaben vermuthen lassen; aber eine Vollständigkeit zeigt sich nirgends.

Mit diesem Zeitraume ist bereits mehr als ein halbes Jahrhundert nach dem Ableben des letzten Apostels verflossen. Wenn von da an die Schriften des neuen Testaments mit denen des alten Testaments in Verbindung die einzige Quelle der christlichen Heilslehre waren, wie von denen behauptet wird, welche den Fortbestand der Tradition als Quelle leugnen; so war zu erwarten, nicht nur dass man die Schriften des neuen Testaments alsbald vollständig zu besitzen bemüht war; sondern dass man diese Schriften auch ebenso gebrauchte, wie die des alten Testaments; ferner, dass man sich auf sie bei Entwicklung der christlichen Lehre bezog, und namentlich immer da, wo es sich um Lehren handelte, welche nur aus dem neuen Testamente und nicht aus dem alten zu entnehmen waren. Auch war zu erwarten, dass man diese Quelle hervorhob und namhaft machte, wenigstens so, wie einzelne Väter auf die Propheten des alten Bundes hinweisen.

Aber nichts von dem Allen erblicken wir. Keine Spur zeigt sich,

dass man die Schriften des neuen Testaments in einer vollständigen Sammlung besass, oder darnach strebte, oder auch nur ein Verlangen darnach ausdrückte. Auf die Schriften aber, welche man hatte, bezog man sich nicht direkt; sondern das was man darin gefunden hatte, verflocht man in den Lehrvortrag, so dass sich gewöhnlich nur Anspielungen und Beziehungen, selten Citate finden. Man verwies auf die Propheten und empfahl sie zur fleissigen Lectüre, nicht so auf die Schriften des neuen Testaments. Justin, der an der Grenze dieser Zeit steht, hatte in dem Dialoge mit dem Juden Trypho Veranlassung genug, sich auf den Hebräerbrief zu beziehen; auch andere Lehrentwickelungen bei ihm konnten ihre Belege aus den didaktischen Schriften des neuen Testaments finden; aber er gebraucht sie nicht, und nur einige Spuren sind vorhanden, dass er ausser den Evangelien und der Apokalypse einige Schriften des neuen Testaments kannte, ohne dass er sie gebraucht.

Dies ist bedeutend genug und schwer erklärlich, wenn man annimmt, dass jetzt die Schriften des neuen Testaments mit dem alten Testamente schon seit mehr als fünfzig Jahren die einzige Quelle der christlichen Lehre waren.

Zwar hat man bei Ignatius ad Philadelph. c. 5 eine Hinweisung und Anempfehlung einer Sammlung neutestamentlicher Schriften finden wollen*); aber mit Unrecht, da der hier vorkommende Ausdruck εὐαγγέλιον und ἀπόστολοι dem Zusammenhange nach gar nicht von Schriften der Apostel zu verstehen ist.

Anm. Nicht selten liest man in Einleitungsschriften zum neuen Testamente, dass die Schriften des neuen Bundes früh gesammelt worden und diese Sammlung zum kirchlichen Gebrauche gemacht worden sei. Man stellt die Sache so hin, als hätten die ersten Christen damit eine sehr grosse Eile gehabt. Die Geschichte des Canons spricht dagegen. Nach Justin wurden die Evangelien in den christlichen Versammlungen vorgelesen. Die didaktischen Schriften gebrauchte man nicht so früh; sondern wahrscheinlich benutzte man sie in

*) Vergl. Meyer Einleitung S. 497.

der Exhortatio oder Homilie, welche der Bischof hielt, obgleich nicht zu zweifeln ist, dass die Briefe der Apostel in den Gemeinden, wohin sie gerichtet waren, und in der Umgegend auch gebraucht und vorgelesen wurden. Man las aber auch andere Briefe darin vor. Dionysius, Bischof von Corinth, bezeugt nämlich in seinem an Papst Soter geschickten Briefe (Euseb. H. E. lib. IV. c. 23), dass die Christen in Corinth den Brief des Clemens Romanus an die Corinther des Sonntags in der Versammlung vorlasen.

§. 12.
Die Sammlung neutestamentlicher Schriften im zweiten Jahrhundert.

Gegen das von uns bisher Beigebrachte lässt sich einwenden, dass, obgleich bis 150 n. Chr. keiner der kirchlichen Schriftsteller und der Häretiker von einer vollständigen Sammlung der Schriften des neuen Testaments spreche, und keiner sie als vorhanden unterstelle, doch hieraus noch nichts dafür, dass keine solche Sammlung bestanden habe, gefolgert werden könne. Dies geben wir zu; wir glauben sogar, dass die Sammlungen gemacht, fortgesetzt und vervollständigt, dass sie immer mehr Allgemeingut wurden; jedoch machen wir die Bemerkung, dass diesem Stillschweigen und dem Umstande, dass jeder dieser Schriftsteller nur einzelne Schriften des neuen Testaments, und alle zusammen noch nicht den ganzen Canon als bekannt unterstellen, gegenüber die Behauptung sich nicht aufstellen lässt, in jener Zeit seien die Schriften des neuen Testaments als Ganzes vorhanden gewesen, sie seien bereits an die Stelle der Tradition getreten und hätten in Verbindung mit dem alten Testamente die einzige Quelle für die christliche Lehre und Verkündigung ausgemacht.

Nunmehr aber werden wir den Beweis liefern, dass jene Väter und Schriftsteller bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts von einer vollständigen Sammlung der Schriften des neuen Testaments darum nicht reden und sie auch nicht unterstellen konnten, weil eine solche noch gar nicht existirte.

Wenn wir den Zeitraum von 150 n. Chr. bis ans Ende des

zweiten Jahrhunderts ins Auge fassen, so finden wir Zeugnisse, welche von den Schriften des neuen Testaments, ihrer Sammlung und ihrem kirchlichen Gebrauche deutlicher reden, als dies bis 150 n. Chr. der Fall gewesen ist.

In die Reihe der hierher bezüglichen Schriftsteller gehören Athenagoras, Irenäus, Theophilus von Antiochien, Clemens Alexandrinus, theilweise auch Tertullian und selbst Origenes, dessen Wirksamkeit jedoch mehr ins dritte Jahrhundert fällt, ferner der Enkratite Tatian, der Heide Celsus u. a.

Die Schriften des neuen Testaments waren jetzt schon mehr bekannt und allgemeiner verbreitet, die kirchlichen Sammlungen daher auch vollständiger. Man gebrauchte die Schriften häufiger, mehr direkt und ganz so wie man auch das alte Testament zu gebrauchen gewohnt war. Bei Irenäus, der uns zwar nicht von einer Sammlung dieser Schriften spricht, jedoch durch Citate über die neutestamentlichen Schriften Nachricht giebt, finden wir schon alle Schriften des neuen Testaments durch Citate und Beziehungen bezeugt, mit Ausnahme des Briefes an Philemon und eines Johanneischen Briefes, ferner des Briefes Juda und des zweiten Petri-Briefes. In Bezug auf den Hebräerbrief ist jedoch zu bemerken, dass Irenäus diesen Brief selbst nicht nennt, obwohl er ihn Einigemale indirekt gebraucht. Nach Photius cod. 232 sagte Stephanus Gobarus, Irenäus habe den Hebräerbrief als nicht vom Apostel Paulus herrührend erklärt, was nicht unmöglich ist, da sein Schüler Hippolyt gleichfalls den Hebräerbrief verwarf (nach Photius), ebenso der um dieselbe Zeit lebende Presbyter Cajus (bei Eusebius H. E. lib. 6, c. 20), und da auch die römische Kirche noch vor Irenäus ihn nicht unter den paulinischen Briefen anführt und nicht im Canon hatte.

Die übrigen kirchlichen Lehrer dieser Zeit lassen uns kein so vollständiges Zeugniss für ein Bekanntsein der heil. Schriften des neuen Testaments erkennen wie Irenäus. Jedoch zeugt Clemens Alexandrinus (Paedag. lib. 2 pag. 239. Strom. lib. 3 pag. 431) für den Brief des Judas; desgleichen Tertullian (de cultu feminar. lib. 1. c. 3). Aus Eusebius wissen wir, dass Clemens in den Hypotyposen

alle Schriften des neuen Testaments erwähnt und die Antilegomena dabei nicht übergangen hatte. In den erhaltenen Schriften des Clemens gebraucht er alle Schriften des neuen Testaments mit Ausnahme des Briefes an Philemon, des Briefes des heil. Jacobus, des zweiten Petrus- und des zweiten und dritten Johanneischen Briefes.

Wir besitzen aber aus diesem Zeitraume auch ein Verzeichniss der neutestamentlichen Schriften, und zwar aus der römischen Kirche, welche damals schon solches Ansehen genoss, dass Häretiker die Christen Römer hiessen (vergl. Galland. Bibl. Patr. T. II. p. 335), deren Vorrang vor anderen Kirchen sich auf den heil. Petrus zurückführt, und in dem Streite über die Osterfeier, über die Ketzertaufe, in der Sache gegen Paul von Samosata und Meletius besonders hervortritt. Dieses Verzeichniss ist das von Muratori aufgefundene und in seinen Antiq. It. med. aevi Mediolani 1740 T. III. p. 851 etc. bekannt gemachte, welches nach den Untersuchungen Credners und Wieselers die Sammlung der neutestamentlichen Schriften in der römischen Kirche, wie sie um das Jahr bald nach 157 n. Chr. bestand, aufweist.

Dieses Fragment ist ein Bruchstück mit fehlendem Anfang. Derselbe lässt sich aber nach dem Zusammenhang dahin ergänzen, dass zuerst die vier Evangelien als kirchliche Schriften aufgeführt und ihren Verfassern zugelegt werden, wobei ihre Einheit in der Lehre hervorgehoben ist. Aus Veranlassung des Johannes-Evangeliums erwähnt der Verfasser auch der Briefe des Johannes und theilt einen Satz aus dem Anfang des ersten Briefes mit, worauf er die Apostelgeschichte bespricht und sodann zunächst sieben Briefe Pauli in folgender Ordnung aufzählt: an die Corinther, an die Epheser, an die Philipper, Colosser, Galater, Thessalonicher und Römer. Dabei bemerkt er aber, dass von Paulus zwei Mal an die Corinther und an die Thessalonicher geschrieben worden sei; auch erwähnt er nachher des Briefes an den Philemon, an Titus und der beiden Briefe an Timotheus, so dass er im Ganzen dreizehn paulinische Briefe anerkennt.

Ferner bezeichnet er einen Brief des Judas und zwei Briefe des Johannes, welche eine Ueberschrift tragen, d. i. den zweiten und drit-

ten Johanneischen Brief. Die Apokalypse des Johannes und eine Apokalypse des Petrus erwähnt er zusammen, gedenkt jedoch eines dagegen in der Kirche erhobenen Widerspruches, während der Pastor des Hermas gleichfalls als eine Schrift bezeichnet wird, die man lesen solle, aber nicht in der Kirche öffentlich gebrauchen, da diese Schrift weder unter die Propheten noch unter die Apostel gehöre.

Nach diesem Canon der römischen Kirche fehlten also in der kirchlichen Sammlung der Hebräerbrief, die beiden Briefe des heil. Petrus und der Brief des heil. Jacobus.

Wenn es auf den ersten Augenblick auffallend erscheint, dass die beiden Briefe des Petrus in dieser Sammlung fehlen, und wenn es keineswegs wahrscheinlich ist, dass man diese Briefe in der römischen Kirche gar nicht kannte, zu einer Zeit, wo dieselben anderwärts, in Asien und Alexandrien, bekannt waren; so kann dies ebenso wie das Fehlen des Hebräerbriefes und des Briefes des heil. Jacobus uns nicht sehr befremden, da wir wissen, dass damals immer noch das auf der Tradition beruhende mündliche Evangelium Christi den Inhalt der Verkündigung ausmachte, und dass die Evangelien den Haupt-Anknüpfungspunkt der mündlichen Verkündigung gewährten, wie dies auch von Justin bezeugt ist. Um so mehr aber muss es Jene befremden, welche in jener Zeit die mündliche Tradition als Quelle der christlichen Lehre ausschliessen. Diese können nicht anders als nach allen diesen bis ans Ende des zweiten Jahrhunderts reichenden Erscheinungen die Kirchen, insbesondere die Hauptkirchen und an ihrer Spitze Rom, einer grossen Fahrlässigkeit beschuldigen, dass sie diese nach ihrer Ansicht einzigen Quellen des Christenthums sich nicht beschafften, und dass einzelne Kirchen selbst auch andere, nicht apostolische Schriften, z. B. den Brief des Clemens Romanus, den Pastor des Hermas und die Apokalypse des Petrus zu Vorleseschriften gebrauchten.

Die Kirche jener Zeit war aber anderer Ansicht. Der feste Abschluss des Canons war ihre Hauptsorge nicht. Sie zeigt darin auch nicht die mindeste Eile. So wie das Verzeichniss der canonischen Schriften im Abendlande einige Schriften der Apostel auslässt, ebenso

finden wir auch einige Dezennien später im Orient, dass noch nicht sämmtliche Schriften des neuen Testaments zum kirchlichen Gebrauche gesammelt waren. Das Document hierfür findet sich in der syrischen Uebersetzung der Schriften des neuen Testaments, in der Peschito, in einem Werke, welches die Ansicht der syrischen Kirche über den Canon ausspricht, und welches, wenn nicht an das Ende des zweiten doch an den Anfang des dritten Jahrhunderts gehört. In dieser Uebersetzung befanden sich die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, vierzehn Briefe des heil. Paulus, der Brief des Jacobus, der erste Brief des heil. Petrus und der erste Brief des Johannes. Es fehlten darin vier katholische Briefe und die Apokalypse. An diesem Canon hielt die syrische Kirche lange Zeit hindurch fest und vermehrte ihn nicht in den spätern Jahrhunderten, obgleich die übrigen Schriften des neuen Testaments ihr nicht unbekannt blieben, wie wir aus Ephraem Syrus ersehen (vergl. Reithmayr Einl. S. 295 bis 296 u. S. 69, u. Meyer Einl. S. 487).

Wir fragen hierzu: Konnte die syrische Kirche so handeln, wenn sie die Ansicht hatte, dass die Schriften des neuen Testaments mit denen des alten Testaments die einzige Quelle des christlichen Glaubens bildeten? und überlassen die Antwort jedem unbefangenen Leser.

Von der antiochenischen Kirche berichtet der heil. Chrysostomus, dass sie von der Väterzeit bis auf seine Tage den zweiten und dritten Brief des Apostels Johannes aus ihrem Canon ausgeschlossen hatte.

§. 13.

Der neutestamentliche Canon im dritten Jahrhundert.

Auch im dritten Jahrhundert finden wir noch keinen festen Canon des neuen Testaments.

Origenes bildet den Uebergang vom zweiten Jahrhundert zum dritten. Zwar kannte er die sämmtlichen Schriften des neuen Testaments; aber als unzweifelhafte Schriften bezeichnet er nur die vier Evangelien und die Apostelgeschichte, dreizehn Briefe des heil.

Paulus, den ersten Brief Petri, den ersten Brief des Johannes und die Apokalypse. Die übrigen Schriften setzt er unter die, welche Widerspruch finden; obgleich er selbst den Hebräerbrief als eine ihrem Ursprunge nach paulinische Schrift anerkennen will.

Zunächst an Origenes reiht sich dessen Zeitgenosse Hyppolyt, Bischof von Portus bei Rom und römischer Presbyter. Er spricht sich zwar in den erhaltenen Werken, wozu ich auch die von Miller 1850 in Oxford zuerst veröffentlichten „Philosophumena," für welche Bunsen bereits einen richtigern Titel vorgeschlagen hat, rechne, nicht direct über den Canon der Schriften des neuen Testaments aus; aber aus dem Gebrauche, welchen er von diesen Schriften macht, lässt sich feststellen, dass zu seiner Zeit die lateinische Kirche in ihrem Canon wesentlich dieselben Schriften hatte, wie wir sie in dem Fragmente bei Muratori aufgeführt finden (vergl. Bunsen Hippolytus und seine Zeit I. S. 362 u. f. Leipzig 1852): Nämlich die vier Evangelien, dreizehn Briefe Pauli, die sämmtlichen katholischen Briefe mit Ausnahme des zweiten Briefes Petri und die Apokalypse des Johannes. Es fehlt bei ihm der Hebräerbrief, welchen er nach einer Bemerkung des Photius Biblioth. c. CXXI. dem Apostel Paulus absprach. Wenn Bunsen a. a. O. glaubt, dass er ihn dennoch als canonische Schrift gehabt habe, ebenso wie er im Fragmente bei Muratori gestanden haben müsse, so mache ich dagegen aufmerksam, dass das Fehlen des Briefes bei Hippolyt auch für das gleiche Verhältniss des Fragments bei Muratori zeugt, und dass das Zeugniss des Photius, besagt, Hippolyt habe den Brief als nicht apostolisch angesehen.

Demnach besassen in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts weder die alexandrinische, noch die römische, noch die syrische Kirche einen vollständigen Canon des neuen Testaments. Origenes lässt ersehen, dass der Grund hierfür nicht darin lag, dass man die fehlenden Schriften nicht kannte, sondern weil sie Widerspruch fanden. So bemerkt er (bei Euseb. H. E. lib. 6 c. 25) zu dem zweiten Briefe Petri, über denselben seien Zweifel vorhanden; und von dem zweiten und dritten Briefe des Johannes sagt er, nicht alle stimmten darin überein, dass diese Briefe ächt seien. Auf Dasselbe deutet

auch das Muratorische Fragment und die Bemerkung des Photius über Hippolyt hin.

Demnach gab es in jener Zeit nicht bloss einzelne Christen, sondern es waren kirchliche Gemeinden, die Kirchen von Rom, Alexandrien und Syrien, welche einzelne Schriften des neuen Testaments in den Canon nicht aufnahmen. Auch war bei diesen Kirchen das Urtheil in dieser Sache nicht dasselbe. Der Widerspruch traf aber den Hebräerbrief, die Apokalypse, den zweiten Brief des Petrus, den zweiten und dritten Brief des heil. Johannes und den Brief des Judas.

Was für Gründe in den einzelnen Kirchen obwalteten, einzelne Schriften in den Canon nicht aufzunehmen, hierfür erhalten wir in Betreff mehrer derselben genügende Auskunft. Den Hebräerbrief verwarf man, weil man ihn nicht für einen Brief des Apostels Paulus hielt. Dies behauptete der römische Presbyter Caius unter Papst Zephyrinus in seiner Disputation gegen den Montanisten Proculus (Euseb. H. E. lib. 6 c. 20, Hieron. Catal. c. 59, Photius Bibl. cod. 48). Tertullian glaubte, er sei von Barnabas verfasst (De pudicit. c. 20). In Alexandrien war man getheilter Ansicht. Clemens Alexandrinus hielt den Hebräerbrief für paulinisch, aber von Lucas aus dem Hebräischen übersetzt (Euseb. a. a. O. 6, 14). Origenes schwankt in seiner Ansicht über diesen Brief, indem er ihn oft und zwar in seinen früheren Schriften als paulinisch gebraucht und citirt; aber nach dem aus seinen Homilien zum Hebräerbriefe entlehnten Zeugnisse (bei Euseb. a. a. O. lib. 6 c. 25) und aus einer Stelle in des Origenes Briefe ad Afric. (Tom. I. p. 19), gedenkt er des erhobenen Widerspruchs und hielt selbst dafür, dass zwar die Gedanken paulinisch seien, aber die Diction und Composition einem Andern angehöre. In einem andern Theile seiner Werke Homil. VII. in Josue (Opp. T. II. p. 412) unterstellt er den ganzen Canon, doch spricht er hier nicht die Ansicht seiner Zeit aus.

Auch darüber, warum man die Apokalypse in der syrischen und asiatischen Kirche nicht annahm, und warum man sich in Asien besonders im dritten Jahrhundert dagegen erklärte, erhalten wir hin-

reichende Auskunft. Man glaubte häretische besonders chiliastische Lehren darin zu finden. Deshalb söll sie in Alexandrien der Bischof Dionysius verworfen und den Cerinth als Verfasser angegeben haben, nachdem der egyptische Bischof Nepos sich zur Vertheidigung seiner Irrlehre darauf berufen hatte. (Vergl. Euseb. a. a. O. lib. 7, c. 24.)

§. 14.
Kirchliche Festsetzung des neutestamentlichen Canons.

Dieses oben geschilderte Verhältniss in Betreff der Schriften des neuen Testaments änderte sich im ganzen dritten Jahrhunderte nicht. Man kam nicht zum Abschluss eines festen Canons. Eusebius, um 264 geboren und 324 gestorben, giebt uns hierüber (H. E. lib. 3 c. 25) eine hinreichend klare Uebersicht der Sachlage, wie sie zu Anfang des vierten Jahrhunderts war. Er unterscheidet zwei Klassen neutestamentlicher Schriften. Die erste enthielt solche, welche als zu seiner Zeit allgemein anerkannte galten. Zu dieser Klasse rechnet er die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die paulinischen Briefe, den ersten Brief des Johannes und den ersten Brief des heil. Petrus. Auch zählt er ihnen die Offenbarung des Johannes bei; macht aber zugleich darauf aufmerksam, dass dieses Buch nicht ohne Anfechtung geblieben sei.

Die zweite Klasse der neutestamentlichen Schriften enthält solche, welche Widerspruch finden, jedoch den Meisten bekannt seien. Hierhin zählt er den Brief des Jakobus, den zweiten Brief des Petrus, den zweiten und dritten Brief des Johannes.

Nachdem er so die Schriften des neuen Testaments sämmtlich untergebracht, erwähnt er noch einer dritten Klasse von Schriften, welche er als unächte, d. h. nicht zum Canon des neuen Testaments gehörige bezeichnet, und rechnet dahin die Acta Pauli, den Pastor (des Hermas), die Apokalypse des Petrus, den Brief des Barnabas und die Unterweisungen der Apostel. Hierbei erwähnt er, dass Einige auch die Apokalypse des Johannes, worüber Eusebius selbst schwankend ist, verwerfen, während Andere sie als unzweifelhafte

canonische Schrift anerkennen. Sodann setzt er noch das sogenannte Hebräer-Evangelium in diese Klasse der unächten Schriften.

Diese drei Klassen von Schriften endlich setzt er als solche, die entweder nach kirchlicher Tradition wahre, ächte und unwidersprochene, oder die widersprochen und nicht zu den Schriften des Bundes gehörig, aber von den meisten kirchlichen Schriftstellern anerkannt seien, den Schriften entgegen, welche unter dem Namen der Apostel von Häretikern veröffentlicht worden seien, wohin er die Evangelien des Petrus, Thomas, Matthias und einiger Andern, und die Acta des Andreas, Johannes und anderer Apostel rechnet, die kein Kirchenlehrer, welcher sich an die (überlieferte) Lehre halte, in seinen Schriften der Erwähnung werth achte.

Aus dieser Klassification des Eusebius ersieht man, dass noch zu Anfang des vierten Jahrhunderts der Canon des neuen Testaments nicht fest stand, sondern dass noch vier katholische Briefe und die Apokalypse bezweifelt wurden. Auch selbst die Auktorität des Hebräerbriefs stand noch nicht fest, obgleich Eusebius an dieser Stelle davon nichts bemerkt.

Eigenthümlich ist es, dass die Kirche während dieser Zeit keine Versuche machte, den Canon des neuen Testaments festzustellen. Es waren bis zu Eusebius schon manche Provincial-Concilien gehalten worden; nirgends finden wir aber, dass dieser Gegenstand zur Verhandlung kam. Häretiker hatten ihre Lehrmeinungen durch die Schrift zu beweisen gesucht, Andere hatten anerkannte Schriften verworfen: Alles dies veranlasste die Kirche nicht, sich auf diese Sache einzulassen. Sie hatte nämlich ein anderes Kriterium, um über die Häresien zu entscheiden.

Im Jahr 325 wurde das allgemeine Concil von Nicäa berufen, auf welchem durch 284 Bischöfe der Orient und Occident vertreten waren. Weder die Synodal-Akten des Concils, soweit sie vorhanden, noch sonstige Berichte geben ein Zeugniss, dass auf diesem Concil der Canon des neuen Testaments festgesetzt worden wäre.

Bald nach diesem Concil finden wir jedoch, dass man über den Inhalt des Canons grösstentheils einverstanden war, und dass man nur

noch vereinzelt in einigen Kirchen, und hauptsächlich nur noch in Betreff der Apokalypse schwankte. Der heil. Athanasius, welcher auf dem Concil gegenwärtig und 326—373 Bischof in Alexandrien war, zählt in seiner epistola festalis (T. I p. 767 ed. Petav.) sämmtliche Schriften, wie sie unsern gegenwärtigen Canon ausmachen, als Bestandtheile des neutestamentlichen Canons auf. Der heil. Cyrillus von Jerusalem stellt (Catech. IV. c. 36) einen Canon der neutestamentlichen Schriften auf, worin sich alle Schriften des neuen Testaments mit Ausnahme der Apokalypse finden.

Gregor von Nazianz in Cappadocien, geboren um 300 n. Chr., gestorben 391, zählt in seinem carmen de veris et germanis S. Scripturae libris (Opp. T. II. p. 268 Paris 1840) alle Schriften des neuen Testaments auf, mit Ausnahme der Apokalypse. In seinen Jamben ad Seleucum (das. S. 1104) nennt er auch die Apokalypse. Vom Hebräerbriefe bemerkt er, dass ihn Einige, wiewohl mit Unrecht, für nicht ächt erklärten, so wie auch von Einigen nur drei katholische Briefe angenommen, und von sehr Vielen auch die Apokalypse verworfen werde.

Dass Gregor hier auf das Verhältniss in der syrischen Kirche Rücksicht nimmt, ist offenbar (vergl. Reithmayr a. a. O. S. 85); denn die syrische Kirche änderte ihren Canon noch nicht, wenn auch die syrischen kirchlichen Schriftsteller, wie wir aus Ephraem Syrus ersehen, die sämmtlichen Schriften des neuen Bundes als apostolische Schriften gebrauchten, und Bischof Philoxenus später (508 n. Chr.) in einer neuen syrischen Version sämmtliche Schriften des neuen Testaments aufnahm.

In der lateinischen Kirche haben wir für diese Zeit das Zeugniss des Bischofs Philastrius von Brescia, welcher in seinem kirchlichen Verzeichnisse (Opp. edit. Brix. 1738 pag. 61 u. f.) von dem Schrift-Canon den Hebräerbrief ausschliesst und bemerkt, dass er von Einigen nicht für paulinisch gehalten und in der Kirche nur zuweilen öffentlich vorgelesen werde. Auch erwähnt er nicht die Apokalypse, welche jedoch in der abendländischen Kirche nicht bezweifelt wurde. Bei dem gleichzeitigen Presbyter Rufin († 410) erhalten wir (Expo-

sitio Symboli Apost. c. 37) den vollständigen Canon des neuen Testaments, womit Ambrosius, Hieronymus und Augustinus übereinstimmen.

Der Canon 59 und 60 des im Jahr 364 gehaltenen Concils von Laodicea schliesst blos die Apokalypse aus.

In Afrika wurde der Canon auf zwei Concilien festgestellt, zu Hippo Rhegius 393 und zu Carthago 397. Dieser Canon umfasst sämmtliche Schriften des neuen Testaments, für den nach einem Beschlusse des letztern Concils die Bestätigung der römischen Kirche eingeholt werden sollte. Papst Innocenz I. in der epist. 6 (al. 3) ad Exuperium stellte 405 n. Chr. den Canon für das Abendland fest, wobei es verblieb. Im Jahre 494 wurde der Canon in gleicher Weise auch unter Gelasius I. auf einer in Rom gehaltenen Synode bestätigt.

Die griechische Kirche kam zu einem festen Abschlusse des Canons erst im Jahre 692 auf einer in Constantinopel gehaltenen Synode (Concil. Trullanum can. 2), worin die sämmtlichen Schriften des neuen Testaments als canonische aufgestellt wurden, und nur die Annahme der Apokalypse dem Ermessen eines Jeden anheimgegeben war (Vergl. Credner zur Gesch. des Canon 1847 S. 100).

§. 15.

Aus dem bisher Bemerkten ergiebt sich als Antwort auf unsere am Schlusse des §. 9 gestellte Frage, dass am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts die Schriften des neuen Testaments wiewohl vorhanden, doch aber nirgends in vollständiger Sammlung angetroffen werden. Es zeigte sich ferner, dass auch im zweiten und dritten Jahrhundert keine Kirche sich aufweisen lässt, welche eine vollständige Sammlung der Schriften des neuen Testaments besessen und im Gebrauche gehabt hätte; vielmehr fanden wir, dass in diesen Jahrhunderten die Frage nach den Bestandtheilen des neutestamentlichen Canons eine noch nicht abgeschlossene, sondern offene Frage war. Weder von der römischen, noch von der griechischen und orientalischen Kirche wurde diese Streitfrage für so dringlich gehalten, dass

man damals ernstlich Anstalten getroffen hätte, um dieselbe bald zu erledigen. Selbst auf dem Concil von Nicäa wurde sie entweder gar nicht verhandelt, oder doch nicht erledigt, da sie keine Störung des kirchlichen Friedens und der Einheit der Kirche bewirkte. Die Anregung zur Erledigung dieser Angelegenheit ging erst gegen Ende des vierten Jahrhunderts von Africa aus und fand darauf hin für die lateinische Kirche durch Rom ihre Erledigung.

Wäre es wahr, was in neuerer Zeit so oft und so zuversichtlich behauptet worden ist, dass unmittelbar nach dem Ableben der Apostel die Tradition eine Quelle der christlichen Lehre zu sein aufgehört habe; so wäre das obige Verhältniss nicht zu begreifen. Man wäre mehr als drei volle Jahrhunderte hindurch nirgends im Vollbesitze der christlichen Wahrheit gewesen. Christus hätte seine Kirche seiner Verheissung entgegen damals schon verlassen gehabt, und sie wäre als dem Irrthume zugänglich von den Pforten der Hölle überwältigt gewesen. Es bliebe unerklärlich, dass die Kirchen dieser Zeit nicht um jeden Preis und in aller Schnelle die Schriften der Apostel gesammelt und anerkannt hätten, da diese Schriften ja noch der einzige Rettungsanker gegen Irrthum und Trug gewesen wären. Die christlichen Gemeinden jener Zeit, die Hauptkirchen in Rom, Alexandrien, Antiochien, die Kirche von Jerusalem, Ephesus, Smyrna, Carthago, und wie sie alle heissen, konnten doch in diesem Falle gegen diese einzige Glaubensquelle unmöglich so gleichgiltig sein, wie sich dieselben zeigen. Und doch finden wir, dass sie sich mit Aufnahme der Schriften des neuen Testaments in den Canon gar nicht beeilten, dass sie sogar bei einzelnen zögernd und höchst vorsichtig verfuhren. Während dieser Zeit gingen die ersten Exemplare, die Originale, die Handschriften der Apostel, alle spurlos zu Grunde; selbst die Urschrift des Matthäus ging verloren und nur die griechische Uebersetzung des Evangeliums ist erhalten worden. Sogar ein Brief des heil. Paulus an die Corinther und ein Brief an die Laodiceer gingen gänzlich verloren. Und doch finden wir keine Geringschätzung der heil. Schrift Seitens der Kirchen; denn die Schriften, welche man besass, achtete man als solche und gebrauchte sie als Vorleseschriften.

Kirchliche Strafen waren selbst auf die Traditores gesetzt. (Vergl. Concil. Arelatense I. Canon XIII. bei Routh Reliq. sacr. T. IV. p. 92).

Wie kamen nun die Kirchen zu jenem eigenthümlichen Verhalten in Betreff der Feststellung des Canons? War die Kirche Christi vielleicht damals in einem solchen Zustande der Kraftlosigkeit und Zerstreutheit und innerlich so zerrissen, dass sie sich nicht über ihre Glaubensquelle einigen konnte? Keineswegs! Schon die immer heftiger werdenden Verfolgungen gegen die Christen, diese krampfhaften verzweifelten und doch ohnmächtigen Anstrengungen des Heidenthums, beweisen das Gegentheil. In vollem Ansehen stand Rom als Hauptkirche. Die Kirche breitete sich immer mehr aus. Es fehlt auch nicht an solchen Kennzeichen, welche die Einheit und Geschlossenheit der Kirche bekunden. Das Schreiben des Clemens Romanus nach Corinth, das Verhältniss des Papstes Victor I. zu den Osterstreitigkeiten, der Bericht der Kirche zu Lyon und Vienne an die Kirche Asiens und Phrygiens, das Schreiben der Martyrer von Lyon an Papst Eleutherus, die Aeusserung des heil. Irenaeus über eine Zusammenkunft des heil. Polykarpus in Rom mit Papst Anicetus, das Verhalten des heil. Cyprian gegen Rom: alle diese Denkmale liefern den Beweis, dass Rom die Hauptkirche war und dass die Nachfolger Petri als Haupt der Kirche galten. Ausdrückliche Erklärungen des heil. Irenaeus und Tertullians besagen dasselbe für diese Zeit.

Auch die Metropolen zu Alexandrien und Antiochien bestanden in Kraft und Blüthe. Wo es nöthig war, hielt man Concilien; man überwand die Häresien und legte die Streitigkeiten bei. Eine Kraftlosigkeit der Kirche, eine Zerrissenheit oder Zerstreutheit ist nirgends zu finden; und dennoch finden wir grosse Bedächtlichkeit und Zögern in Anerkennung mehrerer Schriften des neuen Testaments.

Auf dem Concil zu Nicaea im Jahre 325 kamen die Bischöfe des Orients und Occidents zusammen. Hier war Gelegenheit die Frage über den Canon des neuen Testaments zu beendigen. Man stellte ein Glaubensbekenntniss auf; man verdammte die Arianer, man entschied über die Osterfeier und über die Giltigkeit der Ketzertaufe, nicht aus der heiligen Schrift, sondern aus der Tradition; aber über die Schrif-

ten des neuen Testaments entschied man nichts. Wenn diese Schriften nach dem Tode der Apostel die einzige sichere Glaubensquelle waren, woher diese Gleichgiltigkeit? Ist es nicht ein Beweis, dass man den Glauben in keiner Weise dadurch für gefährdet hielt, dass noch mehrere Schriften des neuen Testaments nicht im Canon waren?

Dritter Abschnitt.

Zweiter Theil der Untersuchung über Schrift und Tradition.

§. 16.

Ist es demnach schon in hohem Grade unwahrscheinlich, dass man alsbald nach dem Ableben der Apostel die Tradition, welche die gesammte christliche Lehre enthielt, als Quelle habe fallen und die Schrift des neuen Testaments dafür habe eintreten lassen, auf die Gefahr hin, einen Theil der christlichen Wahrheit nicht mehr zu besitzen; so werden wir, zu der andern im §. 9 aufgestellten Frage übergehend, auch die positiven Beweismittel finden für die Wahrheit, dass man die Tradition als Quelle der christlichen Lehre zu keiner Zeit in der Kirche aufgegeben habe.

Es kommt hier darauf an zu erfahren, welchen Gebrauch die christliche Kirche der ersten Jahrhunderte von den Schriften des neuen Testaments gemacht habe; ferner ob und in welcher Weise und in welchem Umfange die Tradition als Quelle der christlichen Heilslehre angesehen worden sei.

Hierbei können wir uns nicht, wie gewöhnlich geschieht, auf einzelne Aussprüche der Kirchenväter beschränken, welchen auch wieder andere entgegenzustellen möglich sein dürfte; sondern es handelt sich darum, die Zeugnisse der ersten christlichen Jahrhunderte uns in der erforderlichen Vollständigkeit vorzuführen, um eine klare Vorstellung von dem Verhältnisse der Schrift zur Tradition zu erhalten.

§. 17.
Historische Zeugnisse über die Tradition und ihr Verhältniss zur heiligen Schrift.

Wir beginnen mit den ersten christlichen Schriftstellern nach den Aposteln, den apostolischen Vätern.

Clemens Romanus.

Clemens von Rom schrieb gegen das Jahr 70 n. Chr. einen Brief an die Corinther im Namen der Kirche von Rom und Kraft apostolischer Auktorität. Der Brief wurde durch eine Gesandtschaft der corinthischen Kirche überbracht und hatte den Zweck, den Uebergriffen und Gewaltthätigkeiten zu steuern, welche diese Christengemeinde sich gegen ihre geistliche Obrigkeit erlaubt hatte. Er enthält darum in allen seinen Theilen eine scharfe Zurechtweisung der corinthischen Gemeinde.

Zu der Zeit, als dieser Brief geschrieben wurde, existirten bereits alle Schriften des neuen Testaments mit Ausnahme des Johanneischen Evangeliums, der Apokalypse und des ersten Briefes des heil. Johannes. Von den beiden andern Johanneischen Briefen muss es unentschieden bleiben, da sie früher geschrieben zu sein scheinen als die übrigen Schriften dieses Apostels, ohne dass man sie chronologisch sicher bestimmen könnte.

Das alte Testament gebraucht Clemens in diesem Briefe häufig. Er betrachtet es als eine Quelle der christlichen Lehre, als Aussprüche Gottes (c. 8 v. 45), des heil. Geistes (c. 16), und Christi (das. zu Ende) enthaltend, und geeignet daraus christliche Lehren herzuleiten und zu beweisen.

Die Citate aus den alttestamentlichen Schriften weisen auf den Gebrauch der LXX. durchgehends zurück und die vorkommenden Abweichungen von dem Texte dieser Uebersetzung lassen sich nirgends aus dem hebräischen Texte erklären.

Die Citationsweise ist sich nicht gleich. Die gewöhnlichen Formeln der Anführung sind: „Es ist geschrieben“ c. 4. 14. 17. 13

(γέγραπται, ἐπετελέσθη τὸ γεγραμμένον c. 3, λέγει ἡ γραφή c. 42); oder: „die Schrift sagt", „der Herr sagt", „das heilige Wort sagt"; oder: „Christus ermahnt uns durch den heil. Geist" c. 22, „der heil. Geist sagt", „Er (d. h. Christus) sagt" c. 16; oder bloss: φησί; λέγει u. s. w.

Die Citate sind bald indirekte Anführungen kurzer Sentenzen, mitunter ohne deutliche Hervorhebung; meistentheils jedoch ausdrückliche Citate, und zwar:

a) theils wörtliche, mit nur geringen Abweichungen von den LXX, namentlich bei Anführung längerer Stellen des a. T. So steht c. 16 das 53. Cap. aus Jesaias. Einige Abweichungen sind nur in wenigen Versen vorhanden. Ferner c. 4 steht Gen. c. 4 v. 3—8 und Exod. c. 2 v. 14 mit geringen Varianten; ebenso c. 8 die Stelle Jes. c. 1 v. 16—20; c. 10 Gen. c. 15 v. 5—6.

b) Nicht selten kommen Citate vor mit etwas freier Behandlung, namentlich mit Abkürzungen und Zusammenziehung des alttestamentlichen Textes. So c. 13 aus Jerem. c. 9 v. 23—24; c. 15 aus Ps. c. 61 v. 5; c. 10 aus Gen. c. 12 v. 1—3; c. 13 v. 14—16; c. 15 v. 5. 6; c. 8 aus Ezech. c. 33 v. 11—12.

c) Eigenthümliche Erscheinungen bei einzelnen Citaten sind folgende:

c. 8 bemerkt Clemens: Die Diener der Gnade Gottes hätten durch den heiligen Geist über die Busse geredet; auch er selbst, der Herr von Allem, habe über die Busse unter einem Eidschwur gesprochen. Nunmehr citirt er einen Ausspruch des Herrn Ezech. c. 33 v. 11 u. c. 18 v. 30, aber in freier abgekürzter Weise. Sodann setzt er einen andern Ausspruch damit in Verbindung, welcher sich im alten Testamente nicht findet, aber einige Anklänge an Ps. 102 v. 11. Isai. c. 1 v. 18. Jerem. c. 3 v. 22. 19 enthält. Hierauf fährt er fort: „Und an einem andern Orte sagt er so": und hier folgt nun das vollständige Citat Jesai c. 1 v. 16—20.

c. 23 citirt er eine Schriftstelle, die nicht im alten Testamente steht. Anklänge darin sind bei Jac. c. 1 v. 8 u. 2 Petr. c. 3 v. 3. 4. vergl. auch c. 26.

Auch c. 46 führt er eine Stelle an unter der Formel γέγραπται γάρ, welche nicht in der Schrift, wie wir sie gegenwärtig besitzen, steht; sie enthält den Gegensatz zum nächsten gleich folgenden Citate aus Ps. 17 v. 26. 27 und ist vielleicht einer apokryphischen Schrift entlehnt.

c. 18 ist ein Citat aus Ps. 88 v. 21: εὗρον ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου, Δαβὶδ τὸν τοῦ Ἰεσσαί, ἐν ἐλέει αἰώνιον ἔχρισα αὐτόν. Die LXX, welche sich genau an den Grundtext halten, lesen: εὗρον Δαυὶδ τὸν δοῦλόν μου, ἐν ἐλέει ἁγίῳ ἔχρισα αὐτόν. In der Apostelgeschichte c. 13 v. 22 ist dieselbe Stelle von Paulus citirt: εὗρον Δαυὶδ τὸν τοῦ Ἰεσσαί, ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου, ὃς ποιήσει πάντα τὰ θελήματά μου. Bis auf den Nachsatz hat Clemens die Leseart der Apostelgeschichte, nur mit einer Umstellung, welche aber nach Lesearten des Origenes und Hilarius (vgl. Lachmanns Ausg. der Apgesch.) als unerheblich erscheint, indem auch diese die Stelle der Apostelgeschichte mit gleicher Umstellung wie bei Clemens Romanus citiren, was auf eine Verschiedenheit in den Handschriften jener Zeit hindeutet.

Da Clemens die einzelnen Schriften des alten Testaments und die Propheten nicht namentlich nennt, so scheint aus der freieren Behandlung, namentlich der kürzern Citate, hervorzugehen, dass er oft aus dem Gedächtnisse citirt, wobei es ihm hauptsächlich auf den in der Stelle enthaltenen Gedanken, und weniger auf den wörtlichen Ausdruck ankömmt. Die längeren Stellen jedoch, welche auch genauer die Worte der LXX. wiedergeben, scheinen aus einer Handschrift selbst ausgeschrieben zu sein. Ob darin auch jene Stellen enthalten waren, welche man jetzt vergeblich im alten Testamente sucht, muss unentschieden bleiben. Im c. 43 beschreibt er einige alttestamentliche Vorgänge, die aus der Tradition entlehnt zu sein scheinen, da sie im alten Testamente nicht stehen.

Der Gebrauch, welchen Clemens Romanus von den Schriften des neuen Testaments macht, weicht mehrfach von dem des alten Testaments ab. Zwar kann ich die Behauptung nicht bestätigt finden, dass er sich nirgends des neuen Testaments bediene, um daraus für

die christliche Lehre einen Beweis zu führen*), vielmehr beruft er sich c. 47 ausdrücklich auf den ersten Brief des heil. Paulus an die Corinther zur Bestätigung der von ihm selbst mitgetheilten Belehrung und deutet damit hinreichend an, welches Gewicht er auf das apostolische Sendschreiben lege. Jedoch ist nicht zu verkennen, dass er diesen Brief des Apostels ebenso behandelt, wie auch der Apostel Petrus (2 Petr. c. 3 v. 15—16.) von den Briefen des heil. Paulus spricht. Sodann ersieht man sowohl aus seinen Anführungen von Aussprüchen des Herrn und seiner Behandlung derselben, dass er ganz als Nachfolger der Apostel und in der Weise der Apostel aus der mündlichen Verkündigung des Evangeliums heraus belehrt und beweist. Während er aus dem alten Testamente häufig längere Stellen citirt unter den Formeln: „Es ist geschrieben“ etc., beruft er sich ausser der angeführten Stelle c. 47 nirgends auf eine Schrift des neuen Testaments, oder auf eine Schriftstelle darin, oder auf den Ausspruch eines Apostels. Er citirt aber häufig Aussprüche Christi. Einigemale sind dies alttestamentliche Citate, indem nach seiner Anschauung Christus durch den heiligen Geist aus den Propheten geredet hat. Gewöhnlich aber sind es solche Lehren Christi, die wir dem Hauptinhalte nach in den Evangelien wieder finden. Seine angeführten Aussprüche Christi stimmen aber in der Regel nur dem Inhalte nach mit den in den Evangelien aufgezeichneten Stellen, vergl. c. 22. 24. 46. Er verbindet als Ausspruch Christi eine Anzahl verschiedener Aussprüche des Herrn, so c. 13, c. 46, und ahmt hierin den Lehrvorträgen der Apostel und selbst dem Evangelisten Matthäus nach, welcher mitunter in gleicher Weise Reden Jesu verbindet.

Sodann verwebt er kurze in den Evangelien und bei den Aposteln vorkommende Sentenzen in seinen Lehrvortrag. Die c. 11, c. 29 u. c. 20 enthalten zahlreiche Anklänge an Stellen in den Briefen der Apostel ohne alle Hinweisung auf Schriften des neuen Testaments, oder auf Aussprüche des Herrn oder seiner Apostel**), obgleich er die

*) Credner Beitr. I. S. 26.

**) C. 2 ist eine Beziehung auf Tit. c. 3 v. 1. c. 5 ist die Kenntniss des

Dignität der Apostel c. 42 hinreichend anerkennt und auf ihre Lehren im Auftrage Christi hinweist. Zugleich aber spricht er auch c. 44 von den Nachfolgern der Apostel in einer Weise, woraus hervorgeht, dass sie das apostolische Lehramt und mit demselben die apostolische Lehrweise rite überkommen haben.

Capitel 45 ermahnt er zur fleissigen Lectüre der heil. Schrift. Er versteht darunter die Schriften des alten Testamentes, welche die Aussprüche des heil. Geistes seien. Hier wäre der Ort gewesen, auch die Lectüre der apostolischen Schriften zu empfehlen, was er jedoch unterlässt.

Es ergiebt sich hieraus, dass Clemens Romanus schon viele Schriften der Apostel kennt, dass er sie in seinen Lehrvorträgen, und als solche ist sein erster Brief ad Cor. anzusehen, auch benützt; dass aber diese Schriften noch nicht in der Weise wie das alte Testament benützt werden. Die Aussprüche und Lehren Jesu besonders betreffend, so ist zu schliessen, dass er sie nicht aus den Evangelien entnommen hat, sondern aus der mündlich überlieferten Lehre, und daraus nach seiner Erinnerung diese Aussprüche anführt.

§. 18.
Ignatius, Bischof von Antiochien in Syrien.

Ignatius, der Jünger des heil. Johannes, welcher bereits unter Domitian Bischof von Antiochien in Syrien war und unter Trajan am Schlusse des Jahres 107 den Martyrtod starb*), schrieb als Gefangener auf seinem Wege nach Rom, wo er den wilden Thieren vorgeworfen werden sollte, sieben Briefe: an die Epheser, an die Magnesier, an die Traller, an die Römer, an die Philadelphier, an die Christengemeinde in Smyrna, und einen besondern Brief an Polycarp, den

zweiten Corintherbriefs unterstellt. Eine Beziehung auf 2 Petr. c. 2 v. 5 steht c. 7, auf den Hebräerbrief c. 9, c. 12, c. 19. Ein Anklang an den Brief des h. Jakobus c. 2 v. 23 steht c. 10; c. 24 ist eine Beziehung auf Lukas c. 8 v. 5. Eine Anspielung auf Rom. c. 2 v. 29 steht c. 30, an 1 Timoth. c. 2 v. 8 im c. 31.

*) Vgl. Martyrium S. Ignatii c. 1. 3. 7.

Bischof von Smyrna. In Smyrna, wo er einige Zeit bei Polycarpus verweilte und wo die asiatischen Gemeinden Abgesandte an ihn schickten*), schrieb er die vier ersten Briefe; den an die Philadelpher, an die Smyrnenser und an Polycarp von Troas aus**).

Auf die Schriften des alten Testaments bezieht er sich in seinen Lehren und Ermahnungen im Ganzen nur Dreimal, nämlich Ephes. c. 5, Magnes. c. 12, Trall. c. 8. Das Erstemal citirt er eine kurze Stelle aus Prov. c. 3 v. 34 unter der Formel: γέγραπται γάρ; an der zweiten Stelle citirt er mit ὡς γέγραπται Prov. c. 18 v. 7; endlich ad Trall. bedient er sich der Stelle Jes. c. 52 v. 5 ohne zu citiren, und frei nach den LXX.

Diese Stellen sind Citate aus dem Gedächtniss und beweisen, dass Ignatius das alte Testament als Quelle der christlichen Lehre benützte, was er auch ad Philad. c. 5, c. 8 u. 9 und ad Smyrn. c. 7 dadurch ausdrücklich zu erkennen giebt, dass er auf die Lehren der Propheten verweist und ihre Beachtung anempfiehlt.

Nicht in derselben Weise gebraucht Ignatius die Schriften des neuen Testaments. Er verweist nirgends auf diese Schriften, empfiehlt sie nicht an, und beruft sich nicht auf dieselben zum Beweise seiner Lehren. Nur Einmal ad Ephes. c. 12 gedenkt er eines Briefes des Apostels Paulus an die Epheser, indem er sagt: Paulus gedenke der Epheser in seinem ganzen Briefe. Zwar citirt er ad Smyrn. c. 3 einen Ausspruch Christi an seine Jünger: λάβετε, ψηλαφήσατέ με, καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον. Die Stelle ist dem Inhalte nach dieselbe wie bei Luc. c. 24 v. 39: „sehet meine Hände und meine Füsse, dass ich es bin. Betastet mich und sehet; denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, dass ich habe.“ In der Fassung aber weicht die Stelle von Lucas ab und scheint, wie Pearson vermuthet und auch Credner und Semisch annehmen***), aus der mündlichen Tradition geschöpft, von wo sie auch in das Nazaräer-

---

*) Vgl. ad Trall. c. 12 u. Mart. S. Ign. c. 3.

**) Vgl. ep. ad Philad. c. 11. ad Smyrn. c. 12. ad Polycarp. c. 8.

***) Credner Beitr. I. S. 408. Semisch die apostol. Denkw. des Märt. Justinus S. 69.

Evangelium wenigstens theilweise übergegangen ist, indem Hieronymus (Catal. c. 16 und Prooem. in lib. XVIII. Jesaiae T. V. p. 204 (ed. 1684) erwähnt, dass der Ausdruck δαιμόνιον ἀσώματον in ähnlicher Beziehung als Ausspruch Christi darin gestanden habe. Auch stand sie in der Doctrina Petri nach Orig. de Princ. in Prooem.

Ferner kommen in dem Briefe des heil. Ignatius ad Rom. zwei Stellen vor, welche dem neuen Testamente entnommen sind: Nämlich c. 3, wo aus 2 Cor. c. 4 v. 18, und c. 6 wo aus Mtth. c. 16 v. 26 eine Sentenz aufgenommen ist. Sodann steht Eph. c. 2 ein Satz aus 1 Cor. c. 1 v. 10. Da diese Stellen aber in der alten lateinischen Uebersetzung und in der syrischen gleichfalls fehlen, so sind sie mit Recht als spätere Glosseme anzusehen.

Endlich ist noch ein besonderes Citat zu erwähnen ad Philad. c. 7. Hier heisst es: „Der Geist verkündigte und sprach also.“ Sodann folgen als Citat die Worte: χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε, τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε, τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε, τοὺς μερισμοὺς φεύγετε, μεμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ χριστοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. Der Anfang dieses Citats steht nicht in der heil. Schrift, während das nachfolgende eine Zusammenfügung verschiedener Sentenzen des Apostels Paulus ist. Es ist anzunehmen, dass Ignatius auch hier die mündliche Verkündigung im Sinne hat und aus der Tradition citirt, und zwar so, dass er die der Tradition entnommene Lehre: „ohne den Bischof dürfe man nichts thun“, mit der Schriftlehre verbindet, ohne jedoch die letztere als solche kenntlich zu machen.

Während demnach Ignatius nie das neue Testament citirt, oder indirekt Stellen daraus anführt, so redet er doch, ganz so wie wir dies bei Clemens Romanus sahen, sehr häufig in Ausdrücken des neuen Testaments. Schon im Eingange des Briefes an die Epheser machen sich die Ausdrücke πλήρωμα, προορισμένη πρὸ αἰώνων, ἡνομένην, ferner c. 1 ἀναζωπυρήσαντες, c. 2 ἀνέπαυσεν, ἀναψύξαι, ὀναίμην ὑμῶν, ἦτε κατηρτισμένοι, c. 8 περίψημα, σαρκικὸς und πνευματικός, c. 18 οἰκονομία θεοῦ als paulinische kennbar. c. 5 und 9 erinnert die erwähnte Verbindung der Kirche mit Christus an Ephes. c. 5 v. 25 und 32; ferner c. 5 die

Bemerkung über die Kraft des Gebetes an Stellen bei Matthäus und Johannes. In c. 6 ist ein Anklang an Matth. c. 24 v. 25, in c. 14 an Matth. c. 12 v. 33. In c. 14 (vergl. ad Magnes c. 1) ist die Zusammenstellung ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγαπή eine Zusammenfassung von Rom c. 1 v. 17 und 1 Timoth. c. 1 v. 5. Im c. 17 ist der Satz καλὸν τὸ διδάσκειν, ἐὰν ὁ λέγων ποιῇ eine Anwendung von Rom. c. 2 v. 21. Der Eingang des sechszehnten Capitels (vergl. Eph. c. 5 v. 5) ist eine Parallele von 1 Cor. c. 6 v. 9 und 10. Im achtzehnten Kapitel spricht er in Sentenzen, welche auf 1. Cor. c. 1 v. 18. 20 hinweisen. Im c. 17 bezieht sich die Erwähnung der Salbung Jesu auf dem Haupte auf Joh. c. 12 v. 7.

Aehnliche Beziehungen, Anspielungen und Parallelen, so wie ein ähnliches Reden in Ausdrücken des neuen Testaments kommen in allen Briefen vor*).

Ersehen wir hieraus, dass die Kenntniss nicht weniger Schriften des neuen Testaments bei Ignatius unterstellt ist, und dass er dieselben auch, wiewohl nicht in direkter Weise, gebraucht; so ergiebt sich zugleich, dass ihm die Tradition die Hauptquelle ist, woraus er die christlichen Lehren schöpft. Dies wird ausser dem oben bereits zu Smyrn. c. 3 und Philad. c. 7 Bemerkten, noch durch Folgendes bestätigt:

Der Ausdruck εὐαγγέλιον bezeichnet bei Ignatius beständig die mündliche Verkündigung des Christenthums. So Philad. c. 5 und 8, Smyrn. c. 5 und 7. — Im Briefe ad Magnes c. 13 fordert er auf, fest zu werden in den Lehren des Herrn und der Apostel. Auch hier denkt

*) Magnes c. 10 vergl. 1 Cor. c. 5 v. 7. ad Trall. c. 5 ist Anklang an 1 Cor. c. 3 v. 1. 2. c. 11 erinnert der Ausdruck φύτεια πατρὸς an Matth. c. 15 v. 13, μέλη χριστοῦ an 1 Cor. c. 6 v. 15.
ad Rom c. 2 sind mehrere Anklänge an neutestamentl. Stellen. c. 4 das ἀπελεύθερος Ἰησοῦ wie 1 Cor. c. 7 v. 22. c. 5 eine Sentenz wie 1 Cor. c. 4 v. 4; c. 6 ist ein Anklang an Joh. c. 16 v. 11; c. 9 ein mit 1 Cor. c. 15 v. 8. 9 stimmender Ausdruck.
ad Philad. c. 2 zu dem Ausdruck τέκνα φωτὸς καὶ ἀληθείας vgl. 1 Joh. c. 2; v. 9. c. 7 ein Ausdruck nach Joh. c. 3 v. 8.
ad Smyrn. c. 5 eine Sentenz nach 1 Joh. c. 4 v. 2. 3; c. 3 eine Anspielung an Gal. c. 1 v. 8, Eph c 1 v. 21 und Worte nach Mtth. c. 19 v. 12. c. 7 ist eine deutliche Beziehung auf 2 Joh. v. 10.
ad Polycarp. zu c. 2 vgl. Mtth. c. 10 v. 16. cap. 5 vgl. Eph. c. 5 v. 25.

er an die im mündlichen Kerygma enthaltenen Lehren. Als das Mittel, vor Irrlehren bewahrt zu bleiben, empfiehlt er daselbst und ad Trall. c. 6 und 7, ad Philad. c. 2. 4 nicht die Lehren der Schrift, sondern das Festhalten an dem Bischof. Er verweist ad Philad. c. 5 (vergl. c. 8) und ad Smyrn. c. 7 auf das (mündliche) Evangelium und die Propheten, und ermahnt zu deren Beachtung. So sagt er ad Smyrn. c. 7: „(es geziemt sich) auf die Propheten zu achten, besonders aber auf das Evangelium."

Der heil. Ignatius steht noch ganz auf dem Standpunkte der Apostel. Ganz so wie diesen galten ihm für die Quelle des Christenthums die mündliche Verkündigung und die Propheten. Die mündliche Verkündigung hatte aber die in den bereits bekannt gewordenen Schriften der Apostel enthaltenen Lehren als Bestandtheile des Kerygmas in sich aufgenommen, wiewohl keineswegs sich darauf beschränkt.

Bestimmte Nachweise, dass Ignatius aus der schriftlich nicht verzeichneten apostolischen Tradition schöpfte, haben wir bereits oben gegeben. Weitere Nachweise finden wir ad Ephes. c. 7. und ad Magnes c. 8, wo er eine Christologie aufstellt, die nicht aus der Logoslehre bei Johannes allein zu gewinnen, und in Betreff der zweiten Stelle selbst nicht aus dem allgemeinen und längern Bekanntsein mit den Schriften des neuen Testaments, welches damals noch nicht Statt fand, zu erklären ist. An der ersten Stelle sagt er nämlich von Christus: „Es ist Ein Arzt leiblich und geistig, geworden und nicht geworden, Gott im Fleische geworden, im Tode wahres Leben, aus Maria und aus Gott, zuerst leidensfähig und dann den Leiden nicht unterworfen, Jesus Christus, unser Herr."

An der andern Stelle ad Magnes c. 8 heisst es: „Es ist Ein Gott, der sich durch Jesus Christus seinen Sohn geoffenbart hat, welcher ist sein ewiges Wort, nicht aus dem Schweigen hervorgegangen, der in Allem dem, welcher ihn sandte, wohlgefiel."

Wie in der ersten Stelle die Gegensätze in den Schrifen des neuen Testaments nicht vorkommen, so ist in der zweiten besonders der Ausdruck οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών ein aus dem Kampfe des Evangeliums mit der Häresie hervorgegangener und den Magnesiern

gewiss auch verständlich gewesener Ausdruck. Es ist eine weitere Entwickelung der Logoslehre, die zwar aus dem Begriffe des Prädikats ἀΐδιος folgt, aber so wie sie sich nicht auf die Johanneische Logoslehre bezieht, so auch über die Formulirung derselben bei Johannes hinausgeht.

Im Briefe an Polycarp c. 3 ermahnt er denselben zu erwarten den ὑπὲρ καιρόν, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα. Auch diese Schilderung des Logos weist auf die mündliche Verkündigung hin.

Ephes. c. 19 sagt er: Dem Fürsten dieser Welt sei die Jungfräulichkeit Marias und ihre Geburt, ebenso auch der Tod des Herrn verborgen gewesen.

Ad Smyrn. c. 3 lehrt er: Christus habe nach der Auferstehung mit den Jüngern gegessen und getrunken ὡς σαρκικός, καιπὲρ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί.

Ad Polycarp. c. 5 heisst es: Es gezieme dem Bräutigam und der Braut, dass ihre Einigung, d. i. die Eingehung der Ehe, nach der Ansicht (γνώμη) des Bischofs geschehe, damit die Ehe nach Gottes Willen sei, und nicht nach dem Gelüste. Ebendaselbst c. 7 befiehlt er dem heil. Polycarpus ein Concilium zu versammeln, um einen mit Auktorität ausgerüsteten Legaten nach Antiochien zu senden.

Die Bedeutung, welche er dem Presbyterate und den Diakonen zulegt Trall. c. 3 und 7, ohne welche in Verbindung mit den Bischöfen keine Kirche existire, kein Mitglied der Kirche rein im Gewissen sei; die Stellung, welche er dem Bischofe besonders anweist, ohne welchen es weder erlaubt sei zu taufen, noch die Agape zu feiern, ohne welchen Niemand eine kirchliche Handlung vornehmen dürfe (ad Smyrn c. 8. vergl. ad Philad. c. 7), während die Einheit mit demselben vor Irrthum bewahre, ein Kennzeichen des Glaubens (Philad. c. 2. 3) und ein Mittel der Sündenvergebung sei (Philad. c. 8): zeigen hinlänglich, dass Ignatius seine Lehre nicht aus der Schrift allein schöpft, sondern dass sein Kerygma einen weitern Inhalt hat.

Auch über den Vorrang der römischen Kirche drückt er sich ad

Rom. im Eingang und c. 3 in einer eigenthümlichen Weise aus. Er nennt dieselbe ἐλεημένη ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου καὶ Ἰησοῦ χριστοῦ, ferner προκαθημένη τῆς ἀγάπης, welche Andere belehrt habe und befehle. Den Ausdruck ἐλεήμενος bezieht Paulus gewöhnlich auf seine Berufung zum Apostolate, und auch an unserer Stelle deutet derselbe auf eine apostolische Dignität. Den andern Ausdruck προκαθημένη τῆς ἀγάπης giebt die alte lateinische Version mit universo coetui charitatis praesidens, und zwar dem Sinne nach richtig: denn ἀγάπη ad Trall. c. 13, wo ἀγάπη Σμυρναίων καὶ Ἐφεσίων steht, bedeutet die Christen-Versammlung. Vergl. auch Martyr. S. Ignatii c. 5. Eben so ad Smyrn. c. 12, wo der vollständigere Ausdruck ἡ ἀγάπη τῶν ἀδέλφων τῶν ἐν Τρώαδι steht. Daher hat der obige Ausdruck die Bedeutung: welche den Vorsitz über die Christen hat. Ebenso zeigt er auch in diesem seinem Römerbriefe, wo er die römischen Christen nirgends über das Christenthum belehrt, wie er als Metropolit in seinen übrigen Briefen thut, dass er dieser Gemeinde einen höhern Rang zuerkennt.

Der von Freunden und Begleitern des heiligen Ignatius erstattete Bericht über die Art und Weise, wie dieser Heilige zum Martyrium gelangte und starb, enthält für unsern Zweck nur Einiges, was hier herauszuheben ist.

Von Ignatius heisst es daselbst c. 1, dass er in seiner Wirksamkeit als Bischof zu Antiochien die heil. Schrift erklärte. Nach dem, was wir aus den Briefen des heil. Ignatius ersehen haben, kann, worauf auch der Zusammenhang der Stelle hinweist, nur das alte Testament, die Propheten, gemeint sein.

Ignatius antwortet in seinem Verhöre vor Trajan Einmal mit Berufung auf eine Schriftstelle. Es sind die Worte Lev. c. 26 v. 12: ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω. Dieselben stehen auch 2. Cor. c. 6 v. 16 in einem grössern Citate. Sowohl der von Ignatius gebrauchte Ausdruck γέγραπται γάρ, als auch sein Verhalten in seinen Briefen beweisen, dass die Stelle aus dem alten Testamente ist.

Unter der Formel κατὰ τὸ γεγραμμένον wird endlich auch von

dem Verfasser der Schrift über das Martyrium c. 6 eine Schriftstelle citirt Prov. c. 10 v. 54.

Aus dem neuen Testamente finden sich weder Citate noch Beziehungen auf dasselbe. Für die Tradition dagegen sind zwei Stellen bemerkenswerth. Die erste steht cap. 1, wo von Ignatius gesagt wird, er habe sich, nachdem die Verfolgung unter Domitian vorüber gewesen, sehr nach dem Martyrium gesehnt, da er geglaubt habe, hierdurch Christus ähnlicher zu werden.

In der andern Stelle c. 6 ist die in der heil. Schrift nirgends angedeutete Verehrung der Reliquien der heil. Märtyrer als etwas in der Kirche Uebliches dargestellt. Der Berichterstatter bemerkt nämlich: „Nur die festeren Bestandtheile der heiligen Reliquien des Ignatius seien von den wilden Thieren übrig gelassen worden. Diese habe man von Rom nach Antiochien gebracht und mit Leinwand umgeben, als einen kostbaren Schatz, welcher durch die durch den Märtyrer vermittelte Gnade der heiligen Kirche hinterlassen worden sei."

§. 19.
Polycarpus.

Polycarp, Bischof von Smyrna in Kleinasien, schrieb nicht lange nach dem Tode des heil. Ignatius, wahrscheinlich im J. 108 n. Chr. (vergl. Polyc. ep. ad Philipp. c. 9 und c. 13), einen Brief an die Christengemeinde zu Philippi in Macedonien, in welchem gleichfalls Aufschlüsse über den Gebrauch der heiligen Schrift und der Tradition für jene Zeit geboten sind.

Einzelne Schriften des alten Testaments werden in diesem Sendschreiben nicht ausdrücklich citirt; aber einige alttestamentliche Aussprüche finden sich darin vor: So steht im c. 2 zu Anfang die Sentenz: δουλεύσατε τῷ θεῷ ἐν φόβῳ, welche in Ps. 2 v. 11 steht, wo die LXX. statt θεῷ lesen κυρίῳ. Diese Sentenz ist eng verbunden mit einer andern aus 1. Petr. c. 1 v. 13: ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας ὑμῶν. Ferner kömmt in dem nur mehr in lateinischer Uebersetzung vorhandenen cap. 10 ein Ausspruch des alten Testaments vor; nämlich die

Worte: „eleemosyna de morte liberat," welche Tob. c. 4 v. 10 stehen. Ebendaselbst im 10. Capitel spricht Polycarpus ein Wehe aus über den, durch welchen der Name Gottes gelästert wird. Diese Stelle steht erweitert bei Jesai. c. 52 v. 5; sie wird aber auch von Paulus Rom. c. 2 v. 24 citirt, und steht auch bei Ignatius ad Trall. c. 8, wo sie als ein Weheruf und erweitert vorkömmt. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Polycarpus aus Ignatius die Stelle entlehnt hat, da er im Besitze mehrerer Briefe des heil. Ignatius war (vergl. Polyc. epist. ad Phil. c. 13).

Endlich hebt er im Anfang des zwölften Capitels von den Philippern rühmend hervor: er habe das Vertrauen, dass sie in der heil. Schrift wohl bewandert seien. Ihnen sei nichts verborgen. Er selbst, fährt er fort, befinde sich noch nicht in gleicher Lage. Sodann verweist er auf die Schrift mit den Worten: ut his scripturis dictum est: „irascimini et nolite peccare" et „sol non occidàt super iracundiam vestram." Die erstere Stelle ist wörtlich nach Ps. 4 v. 5 aus den LXX., die andere mit et verbundene Stelle findet sich nicht im alten Testamente. Obgleich ein ähnlicher Gedanke Dt. c. 24 v. 15 und 17 sich findet, so steht er doch dort in anderer Beziehung; aber beide Stellen zusammen stehen im Epheserbriefe c. 4 v. 26.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass Polycarpus hier von den Schriften des alten Testaments redet, in welchen er die Philipper so wohl bewandert unterstellt, dass ihnen die Aussprüche der Propheten nicht verborgen seien. Aus Demuth fügt er hinzu, dass dies bei ihm noch nicht der Fall sei. Hierauf will er sie aus der Schrift ermahnen, und bringt deshalb ein Citat des alten Testaments. Dieses Citat hat er aber, wie die Hinzufügung der zweiten Stelle zeigt, aus dem Epheserbriefe des Apostels Paulus genommen, und wohl dafür gehalten, dass auch die zweite bei Paulus mit der erstern verbundene Stelle im alten Testamente stehe. Dasselbe Verhalten findet sich auch Einmal in der epist. Barnabae und mehreremale bei Justin vor, welcher Stellen des alten Testaments aus dem neuen Testamente citirt, was wir bei Justin selbst noch näher erörtern werden.

Die Schriften des neuen Testaments betreffend, so macht Polycarp

in dreifacher Weise von ihnen Gebrauch: 1) c. 11 erwähnt er des Philipperbriefes, indem er sagt, der selige Paulus habe sie (die Philipper) im Anfange seines Briefes gelobt. Ferner bemerkt er im dritten Capitel: Paulus habe ihnen einen Brief geschrieben, durch den sie zum Glauben auferbaut werden könnten.

Endlich c. 11 führt er die Worte 1. Cor. c. 6 v. 2 an: An nescimus, quia sancti mundum iudicabunt? und fügt hinzu: sicut Paulus docet. Credner (Einl. I. S. 445) hält zwar diese letzteren Worte für unächt, jedoch ohne hinreichenden Grund.

2) Citirt Polycarp c. 2 einen Ausspruch des Herrn in folgender Weise: μνημονεύοντες δὲ ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων· „μὴ κρίνετε ἵνα μὴ κριθῆτε· ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· ἐλεεῖτε ἵνα ἐλεηθῆτε· [ἐν] ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν·“ καὶ ὅτι „μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.“ Der erste Satz steht wörtlich Matth. c. 7 v. 1. Die beiden folgenden stehen nicht in den Evangelien, obgleich sie dem Sinne nach, aber in anderer Verbindung, vorkommen (vgl. Luc. c. 6 v. 37 u. 36). Der fernere Satz ἐν ᾧ μέτρῳ etc. steht, obgleich nicht wörtlich, bei Luc. c. 6 v. 38. Im Vordersatze stimmt er mehr mit Matth. c. 7 v. 2. Hierauf folgt als neuer Ausspruch durch καὶ ὅτι kenntlich gemacht der Anfang von Matth. c. 5 v. 3 angeknüpft an Matth. c. 5 v. 10.

Aus dieser Stelle ergiebt sich, dass Polycarpus den Ausspruch Jesu frei nach der mündlichen Ueberlieferung und nicht aus den Evangelien anführt.

Im 7. Cap. citirt er ebenfalls einen Ausspruch des Herrn: καθὼς εἶπεν ὁ κύριος· „τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής.“ Diese Stelle steht Matth. c. 26 v. 41 (Marc. c. 14 v. 38). Vorausgeschickt hatte er mehrere im n. T. enthaltene Sentenzen, so einen Satz aus 1. Petr. c. 4 v. 7, aus Matth. c. 6 v. 13; dann erst beruft er sich auf den Ausspruch des Herrn zur Bestätigung seiner aus jenen apostolischen Aussprüchen zusammengesetzten Belehrung.

3) Polycarpus benützt durchgängig in seinen Belehrungen und Ermahnungen in den apostolischen Schriften des neuen Testaments enthal-

tene Aussprüche. Am häufigsten benützt er den ersten Brief des Petrus und den ersten Corintherbrief; aber er enthält auch Sentenzen aus dem ersten Briefe des heil. Johannes, aus den Briefen an die Philipper, Epheser, Römer, Galater, aus 1. Timoth. und 2. Thessal.*)

Er reiht Sentenzen und Ausdrücke des neuen Testaments öfters aneinander, oder verwebt sie mit seinem Lehrvortrage, ohne ihre Quelle dadurch, dass er sie als apostolische bezeichnete, kenntlich zu machen. Bald giebt er auch nur den Sinn in freier Anführung, so c. 3 aus 1. Joh., c. 8 aus 1. Petr. c. 2 v. 24 und c. 10 aus 1. Petr. c. 2 v. 12, c. 7 aus 1. Joh. c. 4 v. 3; bald auch mehr wörtlich: so c. 8 aus 1. Petr. c. 2 v. 22.

In gleicher Weise wie ad 3 findet sich bei Polycarp, dass er auch Gedanken und Aussprüche, welche sich in den Schriften des heil. Clemens Romanus uud des heil. Ignatius finden, in seinen Vortrag verwebt: so aus Clemens Romanus in c. 1, 2, 4, 7, 9, aus Ignatius in c. 2, 3, 6, 8, 10, 11. Auch empfiehlt er die Briefe des heil. Ignatius zur Lectüre c. 13 und stellt ihn, so wie Zosimus und Rufus, den Philippern zur Nachahmung auf c. 9.

---

*) c. 1 gebraucht er die Worte Petri Act. c. 2 v. 24 und enthält eine indirekte Beziehung auf 1. Petr. c. 1 v. 8. Nachher das. folgen Worte aus Ephes. c. 2 v. 8 u. 9.

c. 2 enthält Sentenzen aus 1. Petr. c. 1 v. 13, sodann 1. Petr. c. 1 v. 21, 1. Cor. c. 6 v. 14 (vgl. 2. Cor. c. 4 v. 41, Röm. c. 8 v. 11) 1. Petr. c. 3 v. 9.

c. 3 Ist eine Anspielung auf die Lehre von dem höchsten Gebote Matth. c. 22 v. 38. 40. Am Ende dieses Cap. steht der Johanneische Gedanke, dass der, welcher die Liebe hat, nicht sündigen könne.

c. 4 sind Gedanken aus 1. Timoth. c. 6 v. 10. 1. Timoth. c. 6 v. 7. Eph. c. 6 v. 11.

c. 5 Desgl. aus Gal. c. 6 v. 7 und ein Anklang an Matth. c. 20 v. 28, an 1. Petr. c. 2 v. 11 und eine Sentenz aus 1. Cor. c. 6 v. 9 u. 10.

c. 6 Aussprüche aus Röm. c. 12 v. 17 (vgl. 2. Cor. c. 8 v. 21). Röm. c. 14 v. 10. 12 und ein Anklang an Matth. c. 6 v. 12—14.

c. 7 zu Anfang steht 1. Joh. c. 4 v. 3.

c. 8 sind die Worte 1. Petr. c. 2 v. 24 wiedergegeben, und daran 1. Petr. c. 2 v. 22 angeknüpft.

c. 9 Sentenzen aus Philipp. c. 2 v. 16. Gal. c. 2 v. 2.

c. 10 desgleichen aus 1. Petr. c. 2 v. 12.

c. 11 sind Worte aus 1. Cor. c. 6 v. 2. 2. Thessal. c. 3. v. 15. 1. Cor. c. 12 v. 26.

Wir führen dieses hier an, zunächst um daraus zu entnehmen, dass Polycarpus den Stoff für seine christliche Belehrung nicht aus der heil. Schrift allein entnimmt, sondern dass er auch die apostolischen Kirchenlehrer benützt, welche nach seiner Ueberzeugung die wahre christliche Lehre besassen und lehrten. Sodann aber wünschen wir hier ein Missverständniss zu berichtigen, wornach Polycarpus und die Philipper den h. Ignatius und Andere als Lehrer auf die gleiche Stufe mit den Aposteln stellen sollen*).

Dagegen spricht nämlich Folgendes: 1) c. 6 stellt er die Apostel mit den Propheten zusammen, und empfiehlt die Vorschriften Christi, der Apostel, welche das Evangelium verkündigt, und der Propheten, welche die Ankunft des Herrn verkündigt, zu beobachten. Es ergiebt sich hieraus, dass Polycarpus das Evangelium der Apostel, d. h. ihre mündliche Verkündigung, in gleicher Weise schätzt wie die Aussprüche Christi und die Lehren der Propheten. Consequent musste er auch die Schriften der Apostel auf gleiche Weise hochachten.

2) Stellt er sich selbst und Andere Seines Gleichen unter den Apostel Paulus, indem er sagt: „Dieses meine Brüder schreibe ich euch über die Gerechtigkeit, nicht als wollte ich mir etwas anmassen (ähnlich Ignatius ad Ephes. c. 3), sondern weil ihr mich aufgefordert habet. Denn weder ich, noch ein Anderer Meines Gleichen kann der Weisheit des seligen und herrlichen Paulus nachfolgen, der, als er unter euch war, Angesichts der damaligen Menschen genau und sicher das Wort der Wahrheit lehrte, welcher euch auch abwesend einen Brief**) geschrieben hat, durch dessen Einsichtnahme ihr zu dem euch verliehenen Glauben auferbaut werden könnet.“

3) Wenn geltend gemacht wird***), dass c. 9 Polycarp den Apostel Paulus und die übrigen Apostel mit Ignatius, Zosimus und Rufus auf gleiche Stufe stelle; so ist zu bemerken, dass an dieser Stelle das tertium comparationis nicht die Lehre desselben, wie Credner unterstellt, sondern die Geduld, die ὑπομονή ist. Polycarp sagt nämlich:

*) Vgl. Credner Beitr. I. S. 19 u. 20.

**) ἐπιστολάς. vergl. Hefele z. d. Stelle.

***) Credner a. a. O. S. 20.

„Ich ermahne nun euch alle, dem Worte der Gerechtigkeit zu gehorchen, und zu üben jegliche Geduld, die ihr auch mit Augen sehet nicht allein an den heiligen Ignatius und Zosimus und Rufus, sondern auch an Andern aus eurer Mitte, und an Paulus selbst und den übrigen Aposteln. Seid überzeugt, dass diese Alle nicht vergeblichen Lauf gemacht, sondern im Glauben und der Gerechtigkeit.“

4) Endlich wie wenig es dem heil. Polycarp in den Sinn gekommen, sich den Aposteln gleich zu stellen, dies erhellt auch besonders aus c. 5 u. 6. Hier redet er von den Pflichten der Diakonen und Presbyteri, nicht aber von den Pflichten eines Bischofs. Er masst sich wie Rothe (Anfge. etc. S. 409 u. f.) richtig bemerkt, nicht an, von den Pflichten der Bischöfe zu reden, da er selbst nicht höher steht. Anders sehen wir den Apostel Paulus in seinen Pastoralbriefen sich verhalten und äussern.

Dass Polycarp als Lehrer die Schriften des alten und neuen Testaments benutzt, wenn auch beide noch nicht in ganz gleicher Weise, da er die Schriften des neuen Testaments weniger direkt gebraucht; dies hat sich aus dem Vorausgegangenen ergeben. Wir hatten hierbei schon Gelegenheit auf seine Stellung zur apostolischen Tradition aufmerksam zu machen. Er citirt c. 2 Aussprüche Christi nicht nach der Schrift, sondern nach dem mündlich überkommenen Evangelium, und betrachtet das aus den Schriften der Apostel Erworbene so sehr als Bestandtheil der mündlichen Verkündigung, dass er es ohne alle Andeutung damit verbindet und in gleicher Weise seinen Lehrvortrag auch mit Sentenzen aus Clemens Romanus und Ignatius verwebt, weil er auch hierin die christliche Ueberlieferung erkennt. Der Beweis für die Wahrheit seiner Lehre wird darum auch nicht aus der Schrift erhoben; sondern er als Bischof hält sich, ganz so wie Ignatius den Bischof schildert, im Besitze der überlieferten apostolischen Lehre, derselben, zu deren Bewahrung er c. 7 auffordert, die keines fernern Beweises bedarf. Darum giebt er auch c. 5 u. 6 als solcher Auskunft über die Requisite der Diakonen und Presbyteri. Die Aufzählung derselben enthält zwar Anklänge an die Pastoralbriefe, ist aber dennoch ganz selbstständig und nicht aus der Schrift. Ebenso ist c. 3 die Zusammenstellung von

Glaube, Hoffnung und Liebe, wobei der Glaube bezeichnet ist als die Mutter Aller, die Hoffuung als nachfolgend, während die Liebe vorangehe, eigenthümlich und nicht aus der Schrift.

Wenn er nun c. 7, die Philipper auffordert zur Verwahrung gegen den Irrthum der Doketen die falschen Lehren Vieler zu lassen und sich zu der uns von Anfang an überlieferten Lehre zu wenden; so ist nicht daran zu denken, dass er lediglich die in der heil. Schrift enthaltene meint*), sondern er meint, so wie er auch c. 6 den Ausdruck εὐαγγελίζεσθαι gebraucht, die mündlich überlieferte Lehre und die Propheten, auf welche er c. 6 neben den Aposteln hingewiesen hatte. Dabei schliesst er nicht aus, dass jene Lehre auch die in den apostolischen Schriften bereits niedergelegte enthält.

§. 20.
Der Brief des Barnabas.

Der Brief des Barnabas, dessen Existenz mittelbar zuerst durch Celsus, unmittelbar durch Clemens Alexandrinus bezeugt ist, und von welchem es noch keineswegs entschieden ist, ob er, wie die meisten neueren Forscher wollen, in den ersten Dezennien des zweiten Jahrhunderts abgefasst ist, oder ob er wirklich den in der Apostelgeschichte genannten Apostel Barnabas zum Verfasser hat**), ist wie sein Inhalt beweist an Judenchristen gerichtet und bekundet einen in der Gelehrsamkeit der jüdisch-alexandrinischen Schule wohl unterrichteten Mann.

Von den Schriften des alten Testaments macht er einen sehr umfassenden Gebrauch. Unter den verschiedenen Formeln: Der Herr sagt (c. 3. 5. 6), Gott sagt (c. 5), die Schrift sagt (c. 4), wie geschrie-

---

*) Und doch glaubt Bunsen: Hippolyt Bd. I S. 367. 369. 370, bei den Vätern bezeichne das Wort „Ueberlieferung" stets die heil. Schrift!

**) Wenn er Einigemale von sich sagt, nicht als einer, der etwas sei, sondern wie einer von ihnen lehre er sie, vgl. c. 1 (S. 3) u. c. 4 (S. 6); so drückt er sich ähnlich aus wie Clemens Romanus, Ignatius und Polycarpus pflegen, und zwar im Gegensatz zu den Aposteln des Herrn. Vgl. Gal. c. 2 v. 6.

ben ist (c. 4); oder: der Prophet sagt (c. 4. 5. 6. 7. 11); oder: Moses sagte (c. 6. 10); Daniel sagt (c. 4); oder: der Herr sagt im Deuteronomium (c. 10), und in andern ähnlichen Wendungen citirt er die Schriftstellen des alten Bundes zur Begründung seiner Belehrungen, die sich im Wesentlichen darauf beziehen, die Einrichtungen des alten Testaments mit dem Christenthume zu vergleichen, die Vorzüge des Christenthums vor dem Judenthume geltend zu machen, und das erstere als des Gesetzes Erfüllung zu beweisen.

Das alte Testament gilt ihm als inspirirte, göttliche Schrift, worin der Herr durch die Propheten seinen Willen kund gethan und die spätere Zeit der Erlösung durch Christus, sein Erscheinen in der Welt, sein Lehren, Wirken und Leiden, das ganze Erlösungswerk bald ausdrücklich, bald in Symbolen und Typen geoffenbart hat.

Die Citate des alten Testaments schliessen sich durchgängig an die LXX. an. Nur c. 6 (S. 12 ed. Hefele) ist die Stelle Jes. c. 8 v. 14, und c. 15 die Stelle Gen. c. 2 v. 2 nach dem hebr. Texte. Mehreremale jedoch citirt er Stellen aus Propheten, welche nicht darin zu finden sind, so c. 6 (S. 13) die Worte: dicit enim propheta: parabolam Domini quis intelliget, nisi sapiens et peritus, et diligens Dominum suum? Desgleichen c. 6 (S. 15) die Worte: ecce faciam novissima tamquam priora. Ferner c. 7 (S. 17): et manducent de hirco, qui in die ieiunii offertur pro omnibus peccatis, und S. 19: et conspicite illum omnes, ac lancinate; et imponite lanam coccineam circa caput eius; et sic in desertum emittatur. Von Abraham sagt er c. 9 (S. 23) unter der Formel: „Narrat enim scriptura“: et circumcidit Abrahamus e domo sua CCCXVIII viros. Im c. 16 (S. 43) citirt er gleichfalls als Schriftstelle die Worte: et erit in novissimis diebus, tradet Dominus oves pascui et ovile et turrim eorum in exitium. Es ist dies eine Erscheinung, die auch im Hebräerbriefe c. 10 sich vorfindet und auch bei Justin statt hat.

Ferner citirt Barnabas Stellen, die nur in Anklängen bei den Propheten stehen; so c. 5 (S. 11), wo eine solche Beziehung auf Zachar. c. 13 v. 6. vergl. Jes. c. 53 v. 8 vorkömmt.

Selten finden sich wörtliche Citate wie c. 4, wo er Jes. c. 5 v. 21

wörtlich nach den LXX. anführt. Durchgängig zeigen seine selbst längeren Citate einen freien Gebrauch der Stellen des alten Testaments. Einige Beispiele werden dies klar machen:

In c. 2 steht als Ausspruch des Herrn ein Citat aus Jesai c. 1 v. 11—14 nach den LXX. mit folgenden Aenderungen: v. 11 ist eine Umstellung der Worte ταύρων und τράγων. v. 13 ist τὰ σάββατα ausgelassen, ebenso fehlt v. 14 τὰς νουμηνίας. Da jedoch diese Stelle nur in der alten lateinischen Uebersetzung vorhanden ist, so ist es ungewiss, was hierbei auf Rechnung des Uebersetzers fällt.

In demselben c. 2 citirt er ferner als Ausspruch des Herrn Jerem. c. 7 v. 22. 23. Den ersten Theil dieser prophetischen Stelle giebt er in freier Umänderung als Frage und abgekürzt wieder. Aehnlich ist das Nächstfolgende geändert. Endlich da wo er zu v. 23 gekommen und die folgenden Worte Jehovahs mitzutheilen sind, springt er ohne alle Andeutung aus Jeremias zu Zacharias c. 8 über und citirt die Worte Jehovahs, welche dort in der ersten Hälfte des v. 17 stehen, gleichfalls jedoch nicht ohne einige Umänderung des Ausdrucks.

c. 3 citirt er Jes. c. 58 v. 4. 5 und v. 6—10. Er beginnt mitten in v. 4. Im folgenden Verse schaltet er nach elegi (ἐξελεξάμην LXX.) dicit Dominus ein. Das Nächstfolgende ist frei übersetzt im Anschluss an die hier vom Grundtext abweichende LXX. Sodann mit den Worten: ad nos autem dicit Dominus zu v. 6 übergehend, lässt er den Anfang des v. 6 aus, fügt dem Sinne nach richtig cum ieiunaveris hinzu, und fährt sodann im v. 6 mit λῦε πάντα σύνδεσμον etc. fort. Aber nach dem ersten Satze fügt er einen neuen in den LXX. nicht stehenden hinzu, worauf er endlich im engern Anschluss an die LXX. die Stelle fortführt.

In c. 2 zu Ende citirt er als Ausspruch des Herrn den Ps. 50 v. 19; lässt aber die Worte πνεῦμα συντετριμμένον aus. Ebenso wird c. 4 aus Daniel c. 7 v. 7 u. 8 mit Auslassung einzelner Wörter citirt. Das Citat daselbst aus Daniel c. 7 v. 24 ist ganz frei und abweichend. C. 4 citirt er eine Stelle aus dem Buch Exodus und verbindet Exod. c. 34 die erste Hälfte des v. 28 in freier, nicht wörtlicher Anführung mit dem Schlusssatze von Exod. c. 31 v. 18.

Eine Stelle c. 5 (S. 11) ist darum merkwürdig, weil sie auf den Gebrauch des neuen Testaments, ähnlich wie wir dies auch bei Ignatius und Justinus sehen, hinweist. Er citirt hier als Ausspruch des Herrn die Worte: ὅταν πατάξω τὸν ποιμένα, τότε σκορπισθήσεται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης. Die Stelle, welche er berücksichtigt, ist Zachar. c. 13 v. 7: πατάξατε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα. Vergleicht man hierzu die Worte Christi bei Matth. c. 26 v. 31 (Marc. c. 14 v. 27): γέγραπται γάρ· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης; so erkennt man, dass bei Barnabas die Quelle für die Fassung dieses Ausspruchs nicht die LXX. (der Grundtext stimmt mit derselben), sondern jener in der Evangelienstelle mitgetheilte Ausspruch Christi ist.

Einmal ändert er sogar den Sinn der Schriftstelle: c. 12 (S. 34) nämlich werden die Worte Jesai. c. 45 v. 1 citirt. Die LXX. und der hebr. Text lesen: „So spricht der Herr Gott (Hebr. Jehovah) zu meinem (Hebr. seinem) Gesalbten Cyrus (Κύρῳ LXX. Hebr. Coresch)." Barnabas citirt εἶπε κύριος τῷ χριστῷ μου κυρίῳ, und führt hieraus, so wie aus Ps. 109 v. 1 den Beweis, dass Christus von David Herr und Sohn Gottes genannt werde.

In demselben Cap. 12 (S. 32) citirt er auch eine Stelle aus dem 4. Buche Esdr. c. 5. v. 5.

Aus dem Bemerkten ergiebt sich, dass Barnabas die Schriften des alten Testaments nach dem Gedächtnisse citirt, und zwar so wie er dies überkommen hatte, für welches Letztere besonders zeugt, dass er auch Stellen als prophetische Aussprüche mittheilt, welche im alten Testamente nicht stehen.

Seine Schriftauslegung betreffend, so deutet er mehreremale an, dass er seinen Lesern nach einer höhern Erkenntniss die Schrift auslege, und zwar der Fassungskraft seiner Leser angemessen. vgl. c. 6 u. c. 17. An Einer Stelle c. 6 (S. 12), nachdem er aus dem alten Testamente Beweise für die Vorherverkündigung des Leidens Christi beigebracht, fährt er mit den Worten fort: „Lernet, was die Gnosis sagt," und nun bringt er als Ergebniss die Sentenz: ἐλπίσατε, φησίν, ἐπὶ τὸν ἐν σαρκὶ μέλλοντα φανεροῦσθαι ἡμῖν Ἰησοῦν. Es ist dies das Resultat seiner

Beweisführung, die sich hauptsächlich auf die aus Jes. c. 28 v. 16 beigebrachte Stelle stützt, deren Schlussworte καὶ ὁ πιστεύων οὐ μὴ καταισχύνθῃ er frei wiedergegeben hatte mit καὶ ὃς ἐλπίσει ἐπ' αυτόν, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα.

Auf dieser Gnosis beruht wesentlich des Barnabas allegorische Schriftauslegung, von welcher er einen ausgedehnten Gebrauch macht, und welche durch die freie Handhabung der prophetischen Stellen bedingt ist, wobei die überlieferte Weisheit der Synagoge, ähnlich wie bei Justin, eine bedeutende Rolle spielt. Dass er sich hierbei keiner willkürlichen, selbstgemachten Auslegung bewusst war, dies bezeugt theils sein ganzes Verhalten als christlicher, mit Auktorität versehener, vor Irrglauben warnender Lehrer; weshalb er auch c. 19 (S. 46) für den Verkündiger des Evangeliums die Warnung aufstellt: οὐ μή σοι ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξέλθῃ ἐν ἀκαθαρσίᾳ τινῶν; theils beweisen dies seine Ermahnungen: zu bewahren, was man empfangen habe, weder Etwas hinzuzufügen, noch wegzunehmen (a. a. O. S. 48), und die bald darauf in folgende Worte gefasste Vorschrift: ἐκζητήσεις καθ' ἑκάστην ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων, καὶ διὰ λόγου σκοπῶν καὶ πορευόμενος εἰς τὸ παρακαλέσαι, καὶ μελετῶν εἰς τὸ σῶσαι ψυχὴν τῷ λόγῳ. „Exquiras quotidie vultus sanctorum, et in sermone eos perscrutans, et ad exhortandum incedens, et meditans, quomodo animam verbo tuo servare possis.“ Eine Vorschrift, welche sich offenbar auf eine gewissenhafte Verwaltung des Lehramts bezieht.

Von Schriften des neuen Testaments spricht Barnabas nur Einmal c. 4 (S. 8) mit den Worten: Adtendamus ergo, ne forte, sicut scriptum est: „Multi vocati pauci electi,“ inveniamur. Die hier angezogene Stelle steht Matth. c. 22 v. 14. Da jedoch weder sonst bei Barnabas, noch auch bei Clemens Romanus, bei Ignatius und Polycarp mit der Formel scriptum est (γέγραπται) eine Stelle des neuen Testaments citirt wird, und da Barnabas noch weniger wie die drei andern Väter von den Schriften des n. T. direkten Gebrauch machen; so ist diese Berufung auf eine Schrift nicht sicher, vielmehr wahrscheinlich ein Zusatz des Uebersetzers*). In diesem Falle kommt bei Barnabas keine direkte Beziehung

*) Vgl. Credner Beitr. I. S. 28.

auf eine Schrift der Apostel vor. Dagegen finden sich bei ihm eingeflochtene kurze Sentenzen und Anklänge an Stellen des neuen Testaments, wiewohl auch nicht sehr häufig.

c. 5 (S. 9) heisst es: „Christus habe seine Apostel, welche sein Evangelium verkündigen sollten, und welche schwere Sünder gewesen, berufen, um zu beweisen, dass er nicht gekommen sei die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder zur Busse.“ Die Worte: ὅτι οὐκ ἦλθε καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν stehen Luc. c. 5 v. 32. Bei Matth. c. 9 v. 13 und Marc. c. 2 v. 17 kömmt dieselbe Stelle ohne den Zusatz εἰς μετάνοιαν vor.

c. 19 (S. 48) steht unter den Ermahnungen: παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου, wie bei Luc. c. 6 v. 30 (vgl. Matth. c. 5 v. 42).

c. 15 (S. 40) sagt Barnabas: „Bei ihm (Gott) ist ein Tag tausend Jahre. Denn er selbst bezeugt es und sagt: ἰδού, σήμερον ἡμέρα ἔσται ὡς χίλια ἔτη.“ Die letzte Stelle ist nach Ps. c. 89 v. 4. Aber der vorhergehende Ausdruck: ἡ γὰρ ἡμέρα παρ' αὐτῷ χίλια ἔτη ist der Fassung nach gänzlich wie 2. Petr. c. 3 v. 8. Und so wie er c. 5 (S. 10) die Stelle Zachar. c. 13 v. 7 nach der Fassung von Matth. c. 26 v. 31 wieder giebt, so finden wir auch hier etwas Aehnliches vor.

Anklänge an neutestamentliche Aussprüche sind noch folgende:

c. 2 (S. 4) erklärt Barnabas das neue Gesetz Christi, dass es ohne die Bürde der Nothwendigkeit sei. Aehnlich fordert der Apostel Paulus Gal. c. 5 v. 1 auf, nicht wieder an dem Joche der Knechtschaft zu halten.

c. 4 (S. 7) sagt er: πνευματικοὶ γενώμεθα, ναὸς τέλειος τῷ θεῷ. Vgl. 1. Cor. c. 3 v. 16 u. 17.

Ebendaselbst heisst es: Dominus non accepta persona iudicat mundum: unusquisque secundum quae facit accipiet. Si fuerit bonus, bonitas eum antecedit, si nequam, merces nequitiae eum sequitur. Vgl. hierzu 1. Petr. c. 1 v. 17 und 1. Cor. c. 3 v. 8.

Im cap. 14 (S. 38) wird Moses θεράπων, famulus, genannt wie Hebr. c. 3 v. 5. — Cap. 6 (S. 14) heisst es, dass die Wohnung unsers Herzens dem Herrn ein heiliger Tempel sei; und c. 16 (S. 44): Die erlösten Christen seien ein Tempel Gottes. Die Aehnlichkeit mit

den Ausdrücken im ersten Corintherbriefe c. 7 v. 19 und 2. Cor. c. 6 v. 16 ist offenbar.

Cap. 12 (S. 34) ist eine Sentenz wie Col. c. 1 v. 16. Desgleichen ist daselbst ein Anklang an 1 Timoth. c. 3 v. 16.

c. 19 (S. 48) erinnern die Worte: Confiteberis peccata tua an Jacobus c. 5 v. 16.

Diese Anklänge und Sentenzen zeigen zwar ähnliche oder gleiche Gedanken, wie in den apostolischen Schriften; aber sie sämmtlich, wie auch die oben angeführten kurzen Aussprüche, welche in dem Lucas-Evangelium stehen, sind nicht der Art, dass daraus nothwendig folgt, der Verfasser dieses Sendschreibens habe dieselben aus den Schriften des neuen Testaments entnommen. Ihrer Beschaffenheit nach und nach der Weise ihrer Anführung deuten sie mehr auf die mündliche Verkündigung des Evangeliums als Quelle; zumal da Barnabas nirgends Schriften des neuen Testaments erwähnt. An Einer Stelle zwar findet sich ein mehr direktes Citat. Nämlich c. 4 (S. 7) will Barnabas einen Ausspruch Christi anführen, indem er sagt: sicut dicit filius Dei: „Resistamus omni iniquitati, et odio habeamus eam." Diese Worte finden sich aber nicht im neuen Testamente ebensowenig wie im alten, und bestätigen somit die Ansicht, dass Barnabas seine evangelischen Aussprüche nicht aus den Schriften des neuen Testaments, sondern aus der überlieferten mündlichen Lehre entlehnt habe. Darum legt er c. 9 (S. 22) das Gewicht auf den Glauben an das gehörte Wort, indem er sagt: „Also hat er unsere Ohren beschnitten, dass wir die Lehre hören und glauben." So fordert er auch c. 6 (S. 14) auf: „Belebt zu werden durch den Glauben an die Verheissung und durch die Lehre." Deshalb ist auch c. 19 der Ausdruck ὁ λόγος τοῦ θεοῦ nicht von einer schriftlich aufgezeichneten Verkündigung, sondern von der mündlichen zu fassen.

Dass Barnabas als Quelle seiner christlichen Lehrentwickelung die Tradition gebraucht, dies ergiebt sich ausserdem noch aus seiner Auslegung der Schriften des alten Testaments.

Wenn er z. B. zu Gen. c. 1 v. 26 bemerkt, dass der Vater zum Sohne gesprochen habe; so fehlte ihm hierzu in der Schrift selbst

der sichere Anhaltspunkt. Im c. 15 (S. 42) giebt er einen zweifachen Grund für die christliche Sonntagsfeier an: Nämlich die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi an diesem Tage. Der zweite Grund konnte nur aus der mündlichen Ueberlieferung entnommen sein.

Im 18. Cap. spricht er über den Weg des Lichtes und der Finsterniss und lehrt, über den erstern seien die lichtbringenden Engel Gottes gestellt, über den zweiten die Engel des Satan, welcher letzere als der ἄρχων καίρου τῆς ἀνομίας bezeichnet wird. Auch diese Lehre, obgleich nicht gegen die Lehre der Schrift, ist dennoch nicht darin enthalten und begründet; sondern weist auf eine andere Quelle hin, zumal in einer Zeit, wo noch keineswegs dialektisch die Gedanken aus den Schriften des neuen Testaments entwickelt wurden. Dass der Verfasser aber dieser ersten christlichen Zeit angehört, dies finde ich ausser seinem Verhalten zum neuen Testamente und ausser der in c. 16 (S. 42) liegenden Zeitbestimmung, noch besonders im c. 19 (S. 48) angedeutet. Dort giebt er die Ermahnung: „Theile deinem Nächsten in Allem mit, und nenne nichts dein Eigen; denn wenn ihr im Unvergänglichen Theilnehmer seid, um wie viel mehr im Vergänglichen." Der Anklang an das Apgesch. c. 4 v. 32 Vorkommende ist offenbar. Die Gütergemeinschaft in der Ausdehnung, wie sie in der ersten christlichen Zeit in Jerusalem statt fand, wird hier als ein nöthiges christliches Verhalten nahe gelegt, und weist so am natürlichsten auf die apostolische Zeit zurück. Auch in den Constit. Apost. lib. VII. c. 12 ist sie als Befehl der Apostel aufgeführt.

§. 21.

Hermas.

Wir kommen zu der Schrift des Hermas, genannt Pastor, welche zur Zeit des Irenäus, Clemens Alexandrinus, Origenes und Tertullian in so hohem Ansehen stand, dass der Erstere sie als Schrift citirte, und Clemens aus ihr, weil Hermas die Kirche im Pastor redend einführt, einzelne Glaubenslehren herleitete.

Der Pastor des Hermas ist ein entweder am Schlusse des ersten, oder in der ersten Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts in anziehender Behandlung abgefasstes, originelles Werk, eine Sittenlehre in

anschaulicher populärer Form, und steht ganz und gar auf dem Boden christlicher Ueberlieferung. Der Verfasser behandelt seinen Stoff frei und selbstständig, im Bewusstsein eines bewährten Lehrers. Die Belehrungen über den Aufbau der Kirche, über ihre auserwählten Mitglieder, und die Grundsätze für das christliche Leben, ferner die mitwirkenden höheren Kräfte, sind in Visionen, Geboten und Gleichnissen mitgetheilt, ohne allegorische Deutung, oder typische Auslegung. Die Belehrung geschieht ohne Anlehnung an das alte und neue Testament, ohne alle Beweisführung aus demselben, selbst ohne jede direkte Beziehung darauf.

Gelegentlich zwar werden die Propheten als Diener Gottes und die Apostel als Grundsteine der Kirche aufgeführt (lib. III. Simil. IX. c. 15. S. 426); aber die Lehrer der Verkündigung werden mit den Letzteren gleichzeitig als solche genannt, welche als eingefügte Hauptbausteine der Kirche dienen, die aus allen Völkern der Erde auferbaut wird (a. a. O. S. 413. 417. 426).

In der Kirche unterscheidet er (lib. I. Vis. III. c. 5. S. 338) Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diener, welche lehren. Weder Schriften des alten noch des neuen Testaments werden genannt. Die Kirche, welche den heil. Geist und den Sohn Gottes repräsentirt, ist die vollberechtigte, unfehlbare Lehrerin, sie und der gesandte Engel der Busse geben dem Hermas Erklärungen und Gebote, die er den Vorstehern der Kirche mittheilen soll, und welche er aufgezeichnet an Clemens (Romanus) schicken soll, damit dieser sie weiter in die auswärtigen Städte sende, weil dieser die Befugniss dazu habe. Grapte solle darnach die Wittwen und Waisen ermahnen; Hermas selbst aber sie in der Stadt (Rom?) mit den Presbytern, welche der Kirche vorstehen, lesen (S. 333). Der Gegenstand betraf solche zu verzeichnende und im Christenthum zu beachtende, giltige Lehren, die, obgleich nicht identisch mit den Lehren in den Schriften des alten und neuen Testaments, doch als Quelle für den Glauben und die Sitten der Christen dienen sollten.

Obgleich demnach bei Hermas die heil. Schrift keine direkte Anwendung findet, und als Quelle christlicher Belehrung zurücktritt, so dass sie nirgends genannt oder citirt wird, so ist dieselbe dennoch in den Belehrungen benützt. Dies lässt sich häufig in Ausdrücken

und Begriffen, in Anklängen an Stellen dieser Schriften, in Sentenzen, die auf dieselben hinweisen, und in der Durchführung einzelner Visionen und Gleichnisse nachweisen.

Das alte Testament betreffend, so weisen schon die Ausdrücke: in mandatis Dei ambulare (S. 402. 411 u. öfters), magnalia Dei (S. 441), accedere ad altare Dei (S. 373), iustitiam facere (S. 364), auf das alte Testament hin. Alttestamentlich ist ferner der S. 401 und öfters ausgesprochene Gedanke, dass das Haupt der Familie wegen der Vergehen der Familienmitglieder, Kinder u. A., gestraft werde. Die Sentenz S. 363: „time Dominum et mandata eius custodi", ist nach Ecclesiastes c. 12 v. 13.

Die Schöpfungsgeschichte ist benützt S. 329. Der daselbst vorkommende Ausdruck: fundavit terram super aquas ist nach Ps. 23. v. 2. Die Stelle das.: „transferet coelos ac montes, colles ac maria, et omnia plana fient electis eis, ut reddat illis repromissionem quam repromisit" ist eine ziemlich klare Beziehung auf Jes. c. 40 v. 3. S. 378 ist ein Anklang an Jes. c. 29 v. 13. Ein Anklang an Jesus Sirach c. 28 v. 3 steht S. 432. — Wenn es S. 348 heisst: immittite sollicitudines vestras super Dominum et ipse diriget eas, so haben wir hier die freie Anwendung von Ps. 54 c. 23 wo die LXX. lesen: ἐπίῤῥιψον ἐπὶ κύριον τὴν μέριμνάν σου καὶ αὐτός σε διαθρέψει. Dieselbe Stelle steht jedoch auch 1 Petr. c. 5 v. 7: πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν ἐπιῤῥίψαντες ἐπ' αὐτόν, ὅτι αὐτῷ μέλει περὶ ὑμῶν. Wegen der freien Anführung dieser ursprünglich alttestamentlichen Sentenz muss es hier unentschieden bleiben, ob Hermas dieselbe aus dem Psalmisten, oder aus dem ersten Briefe Petri entlehnt hat*).

Auch für den Gebrauch des apokryphischen vierten Buchs Esdra finden sich mehrere Anzeichen, so S. 348 vgl. 4 Esr. c. 10 v. 26; S. 402 vgl. 4. Esr. c. 2 v. 45; S. 412. vgl. 4. Esr. c. 2 v. 33. Einmal wird auf eine Schrift Heldam und Modal ausdrücklich hingewiesen S. 332. Da nach Num. c. 11 v. 26—29 Heldad und Modad (hebr.

*) Vgl. auch S. 347: sollicitudinem tuam ad Dominum projecisti, u. S. 344. c. 11.

Eldad und Medad) als Propheten weissagten; so scheint zur Zeit des Hermas ein apokryphisches Buch existirt zu haben, worin die Weissagungen derselben beschrieben waren, auf welche hier Bezug genommen ist.

Ob Hermas von den Schriften des neuen Testaments selbst Gebrauch mache, oder ob er lediglich aus dem neutestamentlichen mündlichen Kerygma Ausdrücke und Gedanken entnommen, ist schwer zu entscheiden. Wir wollen desshalb zuerst die darin vorkommenden Beziehungen auf das neue Testament vorlegen:

Im ersten Buche begegnet uns das Bild von der Erbauung des Thurmes, welcher die Kirche ist; wobei verschiedene Bausteine, brauchbare und unbrauchbare, herzugebracht und je nach ihrer Nutzbarkeit verwendet, später aber bei der Prüfung des Baues durch den Sohn Gottes noch aus dem Baue selbst die schlechten Steine ausgeschieden werden. Dieses Bild erinnert in mehreren Parthien des Anfangs an die Gleichnisse Jesu von dem Samen in verschiedenem Erdreich (Matth. c. 13 v. 1 etc.) und in seinen späteren Theilen an die Parabel von dem Unkraut unter dem Weizen (S. 385). Einzelne Ausdrücke, so (S. 340): „Ceteri vero qui cadebant iuxta aquas“ und „Ii sunt, qui verbum audierunt .... retrahunt se, ambulantque rursus post desideria sua scelesta“ (das.), sind geradezu übereinstimmend mit evangelischen Stellen.

Die evangelische Lehre Mtth. c. 19 v. 21—24, dass es schwer sei, dass ein Reicher ins Himmelreich eingehe, ist lib. I. Vis. III. c. 6. (S. 339) erläutert.

Die Schilderung S. 361 der zwei Wege: des rechten Weges, welchen die Gerechtigkeit hat, und des schlechten, welchen die Ungerechtigkeit besitzt, hat zwar Aehnlichkeit mit einer Stelle im Briefe des Barnabas c. 18—20; aber noch mehr erinnert sie in der Ausführung an Mtth. c. 7 v. 13. 14, wo der Weg zum Verderben und der zum Heile parabolisch geschildert werden. Während in der evangelischen Stelle der Weg des Verderbens als breite, vielbewandelte Strasse, der Weg zum Heile als schmaler Pfad beschrieben werden, ist bei Hermas der Gegenstand nicht nach seiner äusser-

lichen Erscheinung, sondern nach seiner Wirkung auf den Menschen gefasst, und desshalb der schlechte Weg als rauh und dornig und zum Untergange führend geschildert, vom rechten Weg dagegen ist gesagt, man wandele darauf ohne Anstoss, weil er weder rauh noch dornig sei.

Andere Bilder erinnern an die Apokalypse des Johannes. So S. 346 die Schilderung der Erscheinung eines Thieres: et ecce video bestiam magnam veluti cetum, et ex ore eius locustae igneae procedebant. Vgl. Apokal. c. 11 v. 7; c. 12 v. 3; c. 13 v. 1 u. f.; c. 17 v. 8 u. f. Dieses Thier wird für ein Bild kommender Bedrängniss über die Kirche erklärt, ähnlich wie das Thier in der Apokalypse aufzufassen ist.

S. 346 u. 347 c. 2 wird die Kirche unter dem Bilde einer Jungfrau geschildert, geschmückt wie hervorgehend aus dem Brautgemach. In ähnlicher Schilderung ist Apokal. c. 21 v. 2 unter dem neuen Jerusalem die Kirche Christi gezeichnet.

Von besonderer Wichtigkeit für die Erkenntniss der Quellen, welche Hermas benützte, ist lib. II. mand. IV. c. 1. (S. 353 u. 354): Hermas stellt an den Engel, welcher ihm erschienen war und ihn belehrte, die Frage: Wenn Einer das ihm christlich angetraute christliche Weib als Ehebrecherin befunden habe, ob er ohne Sünde mit demselben zusammenleben könne? Der Engel antwortet: „Quamdiu nescit peccatum eius, sine crimine est vir vivens cum illa. Si autem scierit vir, uxorem suam deliquisse et non egerit poenitentiam mulier, et permanet in fornicatione sua, et convivit cum ea vir; reus erit peccati eius et particeps moechationis eius.“ Auf die weitere Frage des Hermas: Was zu thun sei, wenn das Weib in ihrem Fehler beharre? antwortet der Engel: „Dimittat illam vir et vir per se maneat. Quodsi dimiserit mulierem suam et aliam duxerit, et ipse moechatur.“

Hierauf fragt Hermas: Wenn das entlassene Weib Busse thut und zum Manne zurückkehren will, soll es vom Manne nicht aufgenommen werden? Die Antwort ist: „Immo, si non receperit eam vir suus, peccat, et magnum peccatum sibi admittit; sed debet recipere peccatricem quae poenitentiam egit; sed non saepe. Servis enim Dei

poenitentia una est. Propter poenitentiam ergo non debet, dimissa coniuge sua, vir aliam ducere. Hic actus similis est et in viro et in muliere."

Hieran knüpft der Engel noch eine weitere Belehrung: Nämlich das Verfallen in Abgötterei sei dasselbe wie der Ehebruch, und das nöthige Verhalten des gläubigen unschuldigen Ehetheils daher ebenso zu beurtheilen wie in dem obigen Falle. Der unschuldige Ehetheil müsse aber in beiden Fällen, wo die Trennung geboten sei, ehelos bleiben, damit im Falle der Busse Seitens des schuldigen Ehetheils die Eheverbindung wieder hergestellt werden könne.

Vergleichen wir hiermit die Belehrungen des Herrn und des Apostels Paulus über diesen Gegenstand, so enthält die Lehre Christi in der Bergpredigt Mtth. c. 5 v. 32 (Luc. c. 16. v. 18) und während seines Aufenthalts in Judäa jenseits des Jordan Mtth. c. 19 v. 4 etc. (Mrc. c. 10 v. 5—12) zunächst die Sätze:

1) Die Ehe ist von Gott, darum soll sie der Mensch nicht trennen (Mtth. c. 19 v. 6. Mrc. c. 10 v. 9).
2) Jeder, der sein Weib entlässt ausser dem Falle des Ehebruchs, giebt Veranlassung zum Ehebruch. Mtth. c. 5 v. 32.
3) Wer sein Weib entlässt, das nicht die Ehe gebrochen, und ein anderes heirathet, begeht einen Ehebruch (Mtth. c. 19 v. 9).
4) Wer immer sein Weib entlässt und ein anderes heirathet, begeht einen Ehebruch. (Luc. c. 16 v. 8. Mrc. c. 10 v. 11.)
5) Ebenso verhält sichs, wenn das Weib den Mann verlässt und einen andern Mann heirathet. (Mrc. c. 10 v. 12.)
6) Wer ein entlassenes Weib heirathet, begeht einen Ehebruch. (Mtth. c. 5 v. 32, c. 19 v. 9; Luc. c. 16 v. 18.)

Wenn demnach im Falle des Ehebruchs die Ehescheidung gestattet war, so war dennoch in keinem Falle eine Wiederverheirathung, weder des schuldigen noch des unschuldigen Ehetheils, erlaubt.

In diesem Sinne giebt der Apostel Paulus auch seine Belehrung über denselben Gegenstand mit Beziehung auf ein Gebot des Herrn 1. Cor. c. 7 v. 10. Er spricht zuerst allgemein aus: 1) das Weib soll sich vom Manne nicht trennen.

2) Wenn es sich aber trennt, so soll es unverehlicht bleiben, oder sich mit dem Manne versöhnen. Ebenso soll der Mann sein Weib nicht entlassen. (1. Cor. c. 7 v. 10 u. 11.)
3) Das Weib ist an seinen Mann gebunden so lange er lebt; nur der Tod des Mannes giebt ihm Freiheit, sich wieder zu verehelichen, nur im Herrn (1. Cor. c. 7 v. 39).
4) Der Fall, wo das Weib einen ungläubigen Mann hat, ist an sich kein Grund zur Ehetrennung.
5) Trennt sich aber der ungläubige Mann, so mag er sich trennen. Dasselbe gilt auch vom ungläubigen Weibe und gläubigen Manne. Aber auch in diesem letzten Falle gestattet der Apostel keine Wiederverheirathung, sondern nur die Trennung der Ehe.

Der Pastor des Hermas theilt dieselben Grundsätze:

1) Eine Ehescheidung ist gestattet im Falle des Ehebruchs. Er bestimmt dies aber näher dahin:
   a) Eine Ehescheidung in diesem Falle ist sogar Pflicht, wenn der schuldige Theil in seiner Sünde beharrt.
   b) Dem Ehebruche steht die Abgötterei gleich. Es gelten also dafür dieselben Regeln.
2) Aber der Mann, der im Falle des Ehebruchs sein unbussfertiges Weib entlässt, muss unverehlicht bleiben. Verehlicht er sich, so begeht er selbst einen Ehebruch.
3) Thut der schuldige Ehetheil Busse, so ist es Pflicht, denselben wieder aufzunehmen. Jedoch darf sich dies nicht oft wiederholen. Denn der öftere Rückfall verträgt sich nicht mit der wahren Busse.

Hermas gebraucht einen Ausdruck, der fast wörtlich in den betreffenden Evangelienstellen vorkömmt: nämlich die Worte: Quodsi dimiserit mulierem suam et aliam duxerit, et ipse moechatur stehen bei Luc. c. 16 v. 18 u. Marc. c. 10 v. 11. Das christliche Eheverhältniss bezeichnet Hermas durch den Ausdruck: „im Herrn“ in dem Satze: Si quis habuerit uxorem fidelem in Domino. Mit demselben Ausdrucke bezeichnet auch Paulus die christliche Ehe, indem er 1 Cor. c. 7 v. 39 von dem Weibe, dessen Ehegatte gestorben

ist, sagt, sie sei frei, um zu heirathen wen sie wolle, und hinzufügt: „μόνον ἐν κυρίῳ."

Auf die Aussprüche des Apostels Paulus im ersten Corintherbriefe ist gleichfalls Rücksicht genommen. Paulus hatte Folgendes gestattet:

1) Eine Ehetrennung ohne Wiederverheirathung für gewisse, aber nicht näher angegebene Fälle. Die Fälle der Aussöhnung waren gleichfalls nicht bestimmt (1. Cor. c. 7 v. 10. 11).

2) Gestattete Paulus eine Ehetrennung ohne Wiederverheirathung in dem Falle, wenn der eine Ehetheil ungläubig sei und die Eheverbindung aufhebe.

Diese beiden Punkte wie sie bei Paulus vorkommen, werden von Hermas erläutert, und zwar giebt er zunächst den bestimmten Fall an, in welchem die Ehetrennung pflichtmässig geboten, und wo die Aussöhnung geschehen müsse. Beides war bei Paulus nicht bestimmt.

Während ferner der Apostel Paulus, so wie es für die junge corinthische Christengemeinde ausreichend war, nur den Fall im Auge hat, wo von zwei Ehegatten der eine das Christenthum annimmt, der andere nicht; bespricht dagegen Hermas den Fall, wo in einer christlichen Ehe der eine Ehetheil abfällt und zum Heidenthume übertritt. Während daher Paulus in Einem Falle die Ehetrennung ohne Wiederverheirathung für zulässig erklärt, hält Hermas in dem von ihm angegebenen Falle die Ehetrennung, gleichfalls ohne Wiederverheirathung, für geboten.

Aus dem Bemerkten ergiebt sich, dass Hermas die Evangelien-Aussprüche und die Belehrungen des Apostels Paulus im ersten Corintherbriefe a. a. O. als bekannt unterstellt. Ferner, dass er diese Stellen nach der traditionell kirchlichen Auslegung auffasst und festhält, und deshalb in keinem der beiden Fälle von Ehetrennung, welche er vorführt, eine Wiederverheirathung irgend eines Ehetheils gestattet. Ausserdem zeigt er in den Theilen, worin seine Belehrung über das in der Schrift des neuen Testaments über Ehe und Ehetrennung Gelehrte hinausgeht, dass Hermas nicht der Meinung war, nur die heil. Schriften des alten und neuen Testaments seien die einzige Quelle des Christenthums; sondern dass die mündlich überlieferte Lehre ihm eine weitere Quelle darbot. Da er den Engel hier Lehren

aufstellen lässt, welche nicht bewiesen werden, welche aber den Kirchenvorstehern zur Beobachtung mitgetheilt werden sollen; da diese Lehren auch in der Kirche keinen Anstoss fanden, vielmehr darin als kirchlich anerkannte ihre Bestätigung finden, dass diese Schrift hochgeachtet und in Kirchen des Occidents und Orients vorgelesen wurde; so folgt zugleich, dass hier der Glaube und die Lehre der Kirche, und nicht eine Privatansicht des Hermas über die Ehe ausgesprochen ist.

Ueber die zweite Ehe drückt sich Hermas lib. II. mand. IV. c. 4 ganz in der Weise aus wie Paulus 1. Cor. c. 7 v. 39 u. 40. Auf die Frage des Hermas, ob, wenn ein Ehetheil gestorben sei, der überlebende Ehegatte sündige, wenn er wieder heirathe? antwortet der Engel: „Qui nubit, non peccat; sed si per se manserit magnum sibi conquirit honorem apud Dominum", ganz entsprechend den Worten des Apostels Paulus: „Μακαριώτερα δέ ἐστιν ἐὰν οὕτως μείνῃ." Der Ausdruck: si per se manserit, ist ein Anklang an die Worte des Apostels: ἐὰν οὕτως μείνῃ.

Neutestamentliche Ausdrücke sind nicht selten gebraucht. So S. 341 der Ausdruck: propter duritiam cordis vgl. Mtth. c. 19 v. 8. Ferner: scriptus in libro vitae S. 384; scribet te in libro vitae S. 329 vgl. Apokal. c. 20 v. 14 u. Philipp. c. 4 v. 3. Der Ausdruck: gloriari in divitiis suis S. 343 u. 327 erinnert an Paulus 1. Timoth. c. 6 v. 17. Desgleichen S. 352 das Wort: depositum an 1. Timoth. c. 6 v. 20. S. 327. 335 u. 338 ist das Wort dubii gebraucht wie δίψυχος Jac. c. 1 v. 8, c. 4 v. 8. Der bekannte evangelische Ausdruck: „Das ewige Leben erben" steht S. 341. Der Ausdruck: „Electi Dei" S. 330. Zu dem Ausdruck S. 342: renovatio spirituum vgl. Eph. c. 4 v. 23, Tit. c. 3 v. 5. Der Ausdruck: primos consessus amare ist S. 343 von den Vorstehern der Kirche gebraucht in ähnlicher tadelnder Beziehung wie Mtth. c. 23 v. 6, Mrc. c. 12 v. 39, Luc. c. 11 v. 43, c. 20 v. 46.

Anklänge an neutestamentliche Sentenzen und indirekter Gebrauch derselben finden sich nicht wenige vor: So ist S. 429 c. 18 eine Anwendung der evangelischen Stelle Luc. c. 12 v. 47, dass der Knecht, welcher den Willen seines Herrn kennt und nicht thut,

schwerer gestraft werde. Eine Anwendung der Lehre von den Sünden gegen den heil. Geist ist S. 430 c. 19. S. 331 ist ähnlich wie Mtth. c. 10 v. 33 über die Verläugnung des Sohnes und Gottes gelehrt.

S. 405 c. 2 ist wie 1. Timoth. c. 2 v. 4 gesagt, Gott wolle, dass alle Menschen selig werden. S. 341 ist die beseligende Kraft des Glaubens hervorgehoben ähnlich wie Mtth. c. 9 v. 22 u. Rom. c. 3 v. 22.

S. 367 u. 368 stehen Belehrungen über die Wirkung des Gebetes und über den Nutzen des anhaltenden Gebetes ähnlich wie Mtth. c. 7 v. 11 u. c. 21 v. 22. S. 367 über die Zuversichtlichkeit des Gebetes vgl. Jac. c. 1 v. 6. S. 378 über die Belehrung, dass die Gebote des Herrn nicht schwer seien vgl. 1 Joh. c. 5 v. 3. S. 423 heisst es, dass der Sohn Gottes die Thüre zum Reiche Gottes sei, ähnlich wie Joh. c. 10 v. 9, c. 14 v. 4.

Ein Anklang an Mtth. c. 18 v. 3. 4 ist S. 351. 436. 438, wo die Reinheit der Kinder als die von den Christen zu erstrebende hingestellt ist. Hermas bedient sich hier einer ähnlichen Ausdrucksweise, wie Papias, wornach die, welche die ἀκακία κατὰ θεὸν übten, Kinder genannt wurden (vgl. Maximus Schol. in libr. de coelesti hierarchia S. Dionys. Areop. ascript. c. 2 p. 32 ed. Corder.)

S. 348 erinnert der Ausdruck: melius erat illis non nasci an Mtth. c. 26 v. 24 u. c. 14 v. 21.

S. 347 sagt die Ecclesia zu Hermas: Credens, quod per nullum alium poteris salvus esse, nisi per magnum et honorificum nomen eius (Domini). Ebenso spricht Petrus von Christus Act. c. 4 v. 12.

Aehnlich wie Eph. c. 4 v. 30 der Apostel sagt: μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, heisst es S. 352: Nec (oportebat te) tristitiam spiritui Dei sancto et vero facere.

S. 355 ist die Belehrung, dass der Teufel den Menschen nachstelle, ähnlich wie 1. Petr. c. 5 v. 8. — S. 356 heisst es, der heil. Geist wohne in den Christen, ähnlich wie 1 Cor. c. 3 v. 16. S. 348 ist ein Anklang an 1 Petr. c. 1 v. 7. Ebendaselbst steht ein Satz ähnlich wie 2. Petr. c. 2 v. 20. — S. 340 ist ferner ein Anklang an 2. Petr. c. 2 v. 15. Ein ähnlicher Gedanke wie Röm. c. 1 v. 20 steht S. 386. Auf Luc. c. 16 v. 22 zurückzuführen ist eine Stelle S. 331.

Auf Mtth. c. 15 v. 8. Joh. c. 12 v. 40. 2. Cor. c. 3 v. 14 eine Stelle S. 378. An Jac. c. 4 v. 7 erinnert eine Stelle S. 380. Ebenso S. 381 an Mtth. c. 10 v. 28 u. Luc. c. 12 v. 15. Ferner erinnert S. 438 eine Stelle an Mtth. c. 18 v. 3. 4; S. 430 an Mtth. c. 13 v. 22; S. 431 an Mtth. c. 19 v. 23. 24; S. 382 an Hebr. c. 13 v. 14; S. 426 an Hebr. c. 1 v. 3; S. 424 an Apokal. c. 3 v. 12. c. 14 v. 1.

Aus diesen häufigen Beziehungen Einerseits, namentlich aber aus den Stellen, die wir oben ausführlicher erörtert haben, wird es wahrscheinlich, dass Hermas nicht blos aus der mündlichen Verkündigung, sondern auch aus der Kenntniss der Schriften des neuen Testaments selbst geschöpft habe.

Dass Hermas hierbei auch die Tradition als Quelle unterstellt, haben wir bereits oben an einigen Beispielen genau nachgewiesen. Eine Hauptbelegstelle ist ausserdem vorhanden lib. I. Vis. III. c. 7. (S. 341). Nachdem Hermas die Ecclesia, d. i. den im Bilde der Kirche erscheinenden Sohn Gottes, gefragt, was aus den verworfenen Bausteinen werde, ob für sie eine Busse und eine Stelle in dem Thurme für sie sei? antwortet die Ecclesia: „Habent poenitentiam; sed in hac turre non possunt convenire; alio autem loco ponentur multo inferiore; et hoc quum cruciati fuerint et impleverint dies peccatorum suorum. Et propter hoc transferentur, quoniam perceperunt verbum iustum. Et tunc illis continget transferri de poenis, si ascenderint in corda ipsorum opera, quae operati sunt scelesta.“ Diese Stelle ist bald von der Busse auf Erden erklärt worden, bald von dem Purgatorium (vgl. Hefele a. a. O. S. 340 not. 3). Wir bemerken hierzu:

Nach S. 338 ist der Bau des Thurmes zusammengesetzt aus Lebenden und Verstorbenen: Denn von den Bausteinen wird gesagt c. 5: „Ii sunt apostoli et episcopi et doctores et ministri, qui ingressi sunt in clementia Dei et episcopatum gesserunt, et docuerunt, et ministraverunt sancte et modeste electis Dei, qui dormierunt quique adhuc sunt et semper cum illis convenerunt, et in se pacem habuerunt et se invicem audierunt.“ Ferner heisst es daselbst von den aus der Tiefe heraufgeholten Steinen: „Ii sunt qui iam dormierunt, et passi sunt causa nominis Dei.“

Diejenigen, welche unter den lebenden Menschen Busse thun, sind S. 338 u. 339 als solche aufgeführt, die nicht weit vom Thurme hingeworfen sind. Nachdem sie Busse gethan, so lange an dem Thurme, d. i. an der Kirche, gebaut wird, können sie zu Bausteinen tauglich werden. Ist aber der Bau vollendet, ohne dass sie Busse gethan haben, so sind sie verworfen.

Nachdem hierauf S. 339 u. 340 noch die übrigen lebenden Menschenklassen, welche zu Bausteinen aus verschiedenen Gründen nicht taugen, erörtert und ihre Aufnahme oder Verwerfung von ihrer Busse, oder ihrer Verstockung abhängig gemacht worden, schliesst die Ecclesia ihre Auslegung. Aber Hermas wagt noch die Frage: „Ob es denn für alle weggeworfenen Steine keine Busse mehr gebe?“ Diese Frage kann sich nicht auf Diejenigen beziehen, welche weggeworfen sind bis sie in ihrem Erdenleben Busse gethan haben; denn darüber hatte er schon die nöthige Aufklärung erhalten; sondern sie muss die betreffen, welche ohne die nothwendige Busse geleistet zu haben verstorben sind. Die Antwort der Ecclesia ist: dass es auch für diese eine Busse gebe. Aber sie könnten nicht in diesen Thurm eingefügt werden; sondern würden an einen geringern Ort versetzt, und zwar wann sie gepeinigt die Tage für ihre Sünden vollendet hätten. Wenn ihre bösen Werke ihnen dann zu Herzen gingen, so würden sie aus ihren Strafen weggebracht; wo nicht, so würden sie wegen ihrer Verstockung nicht errettet werden.

Die Ecclesia hatte c. 7 (S. 340) schon von einer Klasse verworfener Bausteine geredet, welche auf ewig von Gott abgewichen und unbussfertig geblieben und desshalb ins Feuer gefallen seien. Auf diese Klasse kann sich daher auch die Frage des Hermas nicht beziehen; sondern nur auf die verschiedenen Klassen der Weggeworfenen (projecti); welche während ihres Lebens nicht die nothwendige Busse gethan haben. Von Diesen wird gesagt, dass sie zu dem Thurme nicht passten, desshalb an einen andern geringern Ort kämen, dass aber eine ihre Besserung bezweckende und zum Erfolg habende Strafe vorhergehe. Erfolge aber die Besserung nicht, so würden sie zu Grunde gehen.

In dieser letzteren Stelle ist die Möglichkeit unterstellt, dass auch ein Theil der Gestraften sich nicht bessere uud desshalb verloren gehe. Dass die Abbüssung ihrer Sünden aber der Zweck dieser Strafen sei, ist klar genug ausgesprochen, und damit ist der Reinigungsort, oder das Fegfeuer, unterstellt und von der Hölle wohl unterschieden, wenn auch nicht daraus hervorgeht, dass Hermas von diesem Straforte eine vollkommen richtige Vorstellung gehabt habe.

Wir sehen hier abermals, dass Hermas, der diese von ihm vorgetragene Lehre in der Schrift nicht finden konnte, eine Quelle ausser der Schrift, nämlich die Lehre der Ecclesia gehabt und gebraucht habe.

Auf dasselbe Resultat weisen noch einige andere Lehrsätze des Hermas hin. So macht er S. 365, 366 u. 388 eine genaue Unterscheidung zwischen Pflicht und Rath. S. 338 c. 5 unterstellt er die Kirche als das Diesseits mit dem Jenseits verbindend, also eine Gemeinschaft der Heiligen auf Erden und im Himmel. Nach S. 405 ist der Erzengel Michael der Schutzengel des christlichen Volkes. S. 407 ist die katholische Prädestinationslehre in ihrer Anwendung auf die Sünde gelehrt. S. 427 wird von den Aposteln und Lehrern gesagt, dass sie in der Unterwelt das Evangelium verkündigt hätten.

Alle diese Lehrsätze weisen darauf hin, dass Hermas die heil. Schrift nicht für die einzige Quelle der christlichen Lehre halten konnte*).

§. 22.
Papias.

Papias war zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts Bischof von Hierapolis in Phrygien und ein Freund des h. Polycarpus. Von Irenäus wird er ein Zuhörer des Johannes genannt, eine jedoch schon von Eusebius bezweifelte Angabe, welche wahrscheinlich auf den Presbyter Johannes zu beziehen ist.

Papias schrieb ein Werk in fünf Büchern unter dem Titel: Λογίων

*) Sonach gilt von Hermas vollständig dasjenige, was Credner Beitr. I. S. 55 von sämmtlichen Vätern der ersten Jahrhunderte sagt, dass bei ihnen nicht die Schrift der Masstab für die Richtigkeit der Kirchenlehre gewesen sei.

κυριακῶν ἐξηγήσεις (ἐξηγήσεως bei Euseb.), worin er die Aussprüche des Herrn aus der mündlichen Ueberlieferung der Apostel und ihrer Schüler sammelte.

Merkwürdig ist die Art und Weise, wie Papias in der Vorrede zu diesem Werke sich über die Quellen äussert, aus welchen er den Stoff für seine Mittheilungen entnahm. Er sagt nämlich*): „Es soll mich aber nicht gereuen, dasjenige was ich von den Aeltesten (παρὰ τῶν πρεσβυτέρων) richtig erfahren und mir gemerkt habe, dir mit Erklärungen zusammenzustellen, indem ich die Wahrheit dessen bestätige. Denn nicht wie die Meisten vergnügte ich mich an denen, welche das Meiste sagen, sondern an denen, welche das Wahre lehren; auch nicht an Jenen, welche fremdartige, sondern an denen, welche die von dem Herrn zum Glauben gegebenen und von der Wahrheit selbst kommenden Gebote erwähnen. Wenn aber einmal Einer kam, der den Aeltesten nachgefolgt war, so fragte ich nach den Lehren der Aeltesten, was Andreas, oder was Petrus gesagt, oder Philippus, oder Thomas, oder Jakobus, oder was Johannes, oder Matthäus, oder welcher andere von den Jüngern des Herrn; was Aristion und der Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn sagen. Denn ich nahm an, dass mir das aus den Büchern Entnommene nicht soviel Nutzen gewähre, als das, was aus der lebendigen und bleibenden Rede stammt."

Papias hatte demnach den Plan, die Lehren und Gebote des Herrn zusammenzustellen und zu erklären. Da es ihm hierbei um die wahre Lehre zu thun war, so fragte er zu diesem Zwecke die Begleiter der Apostel über die Aussprüche und Lehren der Apostel und anderer Jünger des Herrn, welche diese als Lehren und Gebote Christi ausgaben. Er that dies, um so in Stand gesetzt zu sein, nichts Fremdartiges, sondern die von der Wahrheit selbst kommenden Gebote mitzutheilen, und glaubte, dass diese Quelle, die lebendige und bleibende mündliche Ueberlieferung, mehr Nutzen gewähre, als das aus den Büchern Entnommene**).

*) Bei Euseb. H. E. lib. III. c. 39.

**) In gleicher Weise legte auch der heil. Irenäus grosses Gewicht auf die mündlichen Mittheilungen des heil. Polycarpus über Johannes und die von

Papias konnte bei Erwähnung der Bücher nicht an die Evangelien, von denen er Matthäus und Marcus nennt, oder an Briefe der Apostel, von welchen er den ersten Brief des Johannes und den ersten Brief Petri gebrauchte, denken; denn in diesem Falle hatte er ja die Mittheilungen des Matthäus, Marcus, Petrus und Johannes, nach welchen er emsig forschte, aus erster Hand. Er macht es vielmehr wie Lucas im Prooemium seines Evangeliums, den er sich auch zum Muster genommen zu haben scheint, er will ein Buch schreiben auf Grund mündlicher Erkundigung, weil bereits Bücher geschrieben waren, welche, wie auch Lucas andeutet, nicht zuverlässig waren, und welche daher nach Papias zur Klasse der Vielen gehören, von denen er zu Anfang sagte: welche das Meiste sagen, und welche fremdartige Gebote erwähnen.

Hierbei ist vorauszusetzen, das Papias glaubte, in den vorhandenen, ihm bekannten Schriften der Apostel und Apostelschüler seien noch nicht alle Lehren und Aussprüche des Herrn aufgezeichnet; sonst hätten seine Erkundigungen höchstens nur noch den Zweck haben können, die nähern Umstände des bereits Aufgezeichneten zu erfahren, um den Stoff für seine Erläuterungen zu gewinnen. Dies thut er zwar auch, wie die Fragmente seines Buches beweisen: aber die Hauptsache waren ihm Lehren und Aussprüche des Herrn selbst, so wie Mittheilungen über das Leben des Herrn.

Papias kannte nach Ausweis seiner Fragmente Schriften, welche von Aposteln und von Marcus verfasst waren. Von Matthäus sagt er: Dieser habe die Reden des Herrn in hebräischer Sprache zusammengetragen. Von Marcus: Er sei ein Dolmetscher des Petrus gewesen und habe was Jener gelehrt, mit Sorgfalt niedergeschrieben, wiewohl nicht in der richtigen Ordnung, sondern so wie Petrus in seinen Vorträgen die Geschichte des Herrn zusammengereiht habe.

Er gebrauchte ausserdem, wie schon bemerkt worden, den ersten Brief des Johannes und den ersten Brief Petri, und nahm aus ihnen Beweise zur Herleitung und Begründung einzelner seiner Lehren (Euseb.

---

demselben mitgetheilten Lehren des Herrn. Vgl. S. Irenaei fragm. II. in der Ausgabe des heil. Irenäus von Stieren T. I. S. 822 u. 823.

a. a. O.). Ausserdem benützte er auch zu gleichem Zwecke die Evangelien des Johannes und Matthäus und den ersten Corintherbrief des Apostels Paulus, wenn anders die Mittheilungen bei Iren. adv. Haer. lib. V. c. 36 n. 1. 2 (T. I. p. 818 u. 819 ed. Stieren.) aus Papias sind, was Routh (Reliq. Sacr. I. S. 10 u. 28) nicht ohne Grund annimmt. Auch die Apokalypse des Johannes scheint er nach dem Zeugniss des Andreas von Cäsarea (Comt. in Apocal. c. 34 serm. 12) gebraucht und erwähnt zu haben.

Dass Papias allen den Schriften, welche er für apostolische hielt, ein geringeres Ansehen sollte zugelegt haben, als dem, was er mündlich als Aussprüche der Apostel und Apostelschüler erfuhr, kann gemäss seinen Aeusserungen über diese Schriften und seinem Gebrauche derselben nicht angenommen werden. Aber Papias glaubte, dass nicht Alles aufgezeichnet sei, was zur Lehre Christi gehöre. Er hielt deshalb eine Nachlese, die aber auch Nachrichten über die Apostel selbst umfasste und selbst noch weiter reichte. Diese stellte er, wie es scheint, mit den bereits bekannten zusammen und fügte seine eigenen Erklärungen hinzu. Dieses Letztere folgt aus den Citaten, welche er aus apostolischen Schriften entnahm (vgl. Iren. a. a. O. lib. V. c. 36). Das Erstere dagegen ergiebt sich aus einer Bemerkung des Eusebius (a. a. O.), worin dieser sagt: Papias habe ausserdem, dass er Wunderwirkungen einzelner Apostel aus der Tradition erzählte, auch Anderes aus der ungeschriebenen Ueberlieferung niedergelegt, fremdartige Parabeln des Heilands und Lehren, auch einiges andere Fabelhafte, wie die Lehre vom tausendjährigen Reiche. — Bestätigt wird dies auch durch den Inhalt der überkommenen Fragmente aus Papias. In denselben theilt er Aussprüche des Herrn und Erzählungen aus dem Leben des Herrn mit, welche nicht in den Schriften des neuen Testaments aufgezeichnet sind. So hatte er nach Eusebius (a. a. O.) eine Erzählung von einem Weibe, welches vor Jesus vieler Sünden wegen angeklagt war, eine Erzählung die, wie Eusebius bemerkt, auch in dem Evangelium der Hebräer stand*); Ferner lie-

*) Eusebius kannte das Hebräer-Evangelium aus eigener Lektüre nicht; er spricht also nach Ueberlieferung Anderer. Ob daher diese Erzählung

ferte er eine ausführliche Rede Jesu über das Glück des künftigen Messiasreiches in bildlicher Darstellung; darunter auch eine Antwort des Herrn auf eine Frage des Judas, sammt Citat der Stelle Jes. c. 11 v. 6 u. f., welche von den glücklichen Zeiten des messianischen Reiches handelt.

Auch enthielt das Werk des Papias Mittheilungen über einzelne in den heil. Schriften erwähnte Personen und Vorgänge: So über Philippus; über Justus mit dem Beinamen Barsabas, welcher mit dem Justus Act. c. 1 v. 24 identisch sein soll (Euseb. a. a. O.); ferner über den Tod des Verräthers Judas; auch über die Verwandten des Herrn, wenn nämlich das Fragment, welches Grabe aus einem Manuscripte der Bodleianischen Bibliothek mittheilt, wirklich, wie es den Anschein hat, Papias angehört. (Vgl. Routh a. a. O. I. S. 16 u. 38.)

Zu Lehren des Papias zählt Eusebius noch die von dem tausendjährigen Reiche nach der Auferstehung der Todten (Euseb. a. a. O.). Nach Andreas von Cäsarea (Comt. in Apocal. c. 34 Serm. 12) hatte er gelehrt: Einigen Engeln hätte Gott die Herrschaft über die Leitung der Erde übergeben und ihnen eine gute Herrschaft anbefohlen, ihre Anordnung habe aber keinen Bestand gehabt. — Nach Anastasius Sinaita (Lib. 1. Contemplat. in Hexaemeron, bei Routh. I. S. 15) erklärte er das Sechstagewerk allegorisch von Christus und der Kirche. Ebenso erklärte er von der Kirche Christi das über das Paradies in der heil. Schrift Enthaltene (Anast. Sin. a. a. O. lib. VII., bei Routh a. a. O.). Er, oder vielmehr die Presbyteri, welche er befragte, benützten die Parabel von dem ausgesäten Samen Matth. c. 13 v. 23 und die Schriftstellen Joh. c. 14 v. 2., Matth. c. 20 v. 23, c. 22 v. 10 (vgl. Iren. a. a. O.), um daraus eine Abstufung der künftigen Seligkeit herzuleiten und zu erklären, dass der Wohnort der Seligen nicht derselbe, sondern dass die Einen im Himmel, die andern im Paradiese, eine dritte Klasse in der Stadt (dem neuen Jerusalem) wohnen würden.

---

in beiden Schriften ganz dieselbe gewesen, ist nicht zu bestimmen. Noch weniger ist zu erweisen, dass Papias diese Erzählung aus dem Hebräer-Evangelium entlehnt habe, zumal er nur mündliche Ueberlieferung aufzeichnen wollte. Vgl. Semisch Justin etc. S. 69.

Diese Lehre bestätigten sie durch die obigen Schriftstellen, von denen die aus den Evangelien nur indirekt angeführt sind, während zwei Aussprüche des Apostels Paulus, 1. Cor. c. 15 v. 25 u. 26 und v. 27 u. 28 citirt werden.

Dass Papias die mündliche Ueberlieferung, und zwar neben der heil. Schrift, ohne diese auszuschliessen, als eine Quelle der christlichen Lehre betrachtete, ist nach dem Angeführten nicht zu bezweifeln. Jedoch scheint er nicht überall glücklich daraus geschöpft und zwischen Sage und Tradition nicht scharf genug unterschieden zu haben.

§. 23.
Die Aussprüche der Alten bei Irenäus.

Irenäus beruft sich im ersten, dritten, vierten und fünften Buche seiner Schrift adversus Haereses öfters auf Aussprüche von Männern, welche er zwar unter verschiedenen, die meisten aber unter dem Namen „Alte“ (πρεσβύτεροι) einführt, unter welchem Worte er Kirchenvorsteher der höhern Grade versteht, und als Apostelschüler kenntlich macht. Einen zeichnet er noch besonders aus, indem er ihn ὁ κρείττων ἡμῶν, und Einmal superior nobis nennt.

Einen grossen Theil dieser Mittheilungen hatte er als von den Apostelschülern überlieferte aus dem Munde eines ältern Presbyters vernommen *). Eine andere stand, wie Irenäus selbst sagt (a. a. O. lib. V. c. 33 n. 4), auch in der Schrift des Papias; stammte aber von ältern Presbytern ab. Woher er die übrigen Nachrichten erhalten, ist von Irenäus nicht angegeben. Einige machen sich als mündlich überlieferte kenntlich, andere mögen in der Schrift des Papias gestanden haben. Eusebius H. E. III. c. 39 deutet an, dass Irenäus Vieles aus Papias entnommen habe.

Irenäus legt auf diese Aussprüche als auf alte, an das apostolische Zeitalter reichende, ein grosses Gewicht. Als solchen gebührt ihnen auch in unsern Erörterungen hier eine Stelle.

---

*) Adv. Haeres. lib. IV. c. 27. n. 1 u. 2. c. 31. n. 1. ed. Stieren T. I. 1853.

Zuerst erwähnen wir die Aussprüche des Mannes, gegen welchen Irenäus eine grosse Verehrung zeigt, und den er deshalb ὁ κρείττων ἡμῶν, melior nobis, nennt. Eine Stelle bei Eusebius (H. E. lib. V c. 8), worin er bemerkt: Irenäus gedenke der Denkwürdigkeiten eines apostolischen Presbyters, dessen Namen er verschweige, wird gewöhnlich*) auf diesen apostolischen Lehrer bezogen; jedoch mit Unrecht, wenigstens nach dem bei Irenäus noch Vorhandenen und nach der Weise seiner Mittheilungen zu schliessen. Denn Eusebius giebt zu gleicher Zeit an, dass derselbe Schrifterklärungen gegeben habe. Solche finden sich bei diesem Manne nicht. Von einem andern Presbyter sind aber solche vorhanden, und diesen meint wahrscheinlich auch Eusebius, den er einen apostolischen Presbyter nennt, weil seine Mittheilungen einen apostolischen Ursprung beanspruchten**), weshalb Irenäus auch gerade ihn citirt, um seinen eigenen Erörterungen hierdurch grösseres Gewicht zu geben.

Irenäus erwähnt an drei Stellen solcher Aussprüche. Der erste steht Adv. Haer. lib. I. praf. n. 2. Irenäus sagt daselbst: Der Irrthum zeige sich nicht an und für sich, damit er nicht bloss gelegt und offenbar werde; sondern er sei unter einer trügerischen Hülle schlau verborgen und bewirke bei Unerfahrenen durch den äussern Anschein, dass er wahrer als die Wahrheit selbst vorkomme. Er fährt nun fort: καθὼς ὑπὸ τοῦ κρείττονος ἡμῶν εἴρηται ἐπὶ τῶν τοιούτων, ὅτι λίθον τὸν τίμιον σμάραγδον ὄντα καὶ πολυτίμητόν τισιν ὕαλος ἐνυβρίζει διὰ τέχνης παρομοιουμένη, ὁπόταν μὴ παρῇ ὁ σθένων δοκιμάσαι καὶ τέχνῃ διελέγξαι τὴν πανούργως γενομένην· ὅταν δὲ ἐπιμιγῇ ὁ χαλκὸς εἰς τὸν ἄργυρον, τίς εὐχόλως δυνήσεται αὐτὸν ἀκεραίως δοκιμάσαι;

Der Gewährsmann des heil. Irenäus sagt demnach von dem schwer und nur für Kenner zu unterscheidenden Irrthum der Häretiker: es verhalte sich damit ähnlich wie mit einem ächten und einem unächten Smaragde; nur ein Kenner vermöge den ächten von dem unächten zu

*) Vgl. Feuard. z. d. St. Routh a. a. O. I. S. 59. Stieren T. I. S. 6.
**) Iren. a. a. O. lib. IV. c. 27 n. 1.

unterscheiden. Auch das mit Erz verfälschte Silber sei schwer zu prüfen.

Auf offenbar dieselbe Auktorität beruft sich Irenäus adv. Haer. lib. III. c. 17 n. 4. Er bemerkt von den Häretikern, dass auch die orthodox klingenden Reden derselben nicht orthodox seien, indem sie mit ähnlichen Reden verschiedene Gedanken verbänden. Hierauf fährt er fort: Sicut quis aquae mixtum gypsum dans pro lacte, seducat per similitudinem coloris, sicut quidam dixit superior nobis, de omnibus qui quolibet modo depravant quae sunt Dei, et adulterant veritatem. In Dei lacte gypsum male miscetur.

Der Gewährsmann des Irenäus verglich hiernach die mit der wahren Lehre ähnlich klingende Irrlehre mit Wasser, welches durch einen Zusatz von Gyps eine Farbe wie Milch bekömmt. Die wahre göttliche Lehre vertrage sich aber nicht mit dem wenn auch ähnlich aussehenden Irrthum.

Ein drittes Citat steht a. a. O. lib. I. c. 13 n. 3. Irenäus beschuldigt den Valentinianer Markus, dass er durch Gaukeleien Frauen die Meinung beigebracht habe, sie seien Propheten. Solch' eine Frau habe dann Unsinn geredet, da sie von einem nichtigen Geiste erhitzt gewesen: καθὼς ὁ κρείσσων ἡμῶν ἔφη περὶ τῶν τοιούτων, ὅτι τολμηρὸν καὶ ἀναιδὲς ψυχῇ κενῷ ἀέρι θερμαινομένη.

Aus den Worten περὶ τῶν τοιούτων in der letztern Stelle ergiebt sich, dass dieser apostolische Mann zur Zeit des Valentinianers Markus lebte, und diese Aeusserung nach dem J. 120 n. Chr. that. Denn Markus war ein Schüler des um 120 n. Chr. auftretenden Valentinus. War Polycarp der κρείσσων, welchen er meint, so erklärt es sich leicht, warum Irenäus diesen bereits heimgegangenen Märtyrer, seinen Lehrer, den er auch sonst mit grosser Verehrung nennt*), mit diesem Namen bezeichnete.

Zugleich folgt aus obiger Stelle, wornach der von Irenäus citirte Lehrer zur Zeit des Valentinianers Markus lebte und sich über seine Gaukeleien äusserte, dass auch die Stelle adv. Haeres. lib. I. c. 15

*) Iren. adv. Haer. lib. III. c. 3 n. 4. Vgl. Euseb. H. E. lib. V. c. 20.

n. 6 von demselben Kirchenlehrer herrührt, welchen er hier mit dem Titel ὁ θεῖος πρεσβύτης καὶ κήρυξ τῆς ἀληθείας und ὁ θεοφιλὴς πρεσβύτης beehrt, und wodurch die Vermuthung, dass er seinen Lehrer Polycarpus unter diesem Alten verstehe, an Wahrscheinlichkeit gewinnt.

Irenäus theilt an dieser Stelle von dem so bezeichneten Kirchenlehrer folgende sechsfüssige Jamben gegen den Valentinianer Markus mit:

Εἰδωλοποιὲ Μάρκε καὶ τερατοσκόπε,
Ἀστρολογικῆς ἔμπειρε καὶ μαγικῆς τέχνης,
Δἰ ὧν κρατύνεις τῆς πλάνης τὰ διδάγματα,
Σημεῖα δεικνὺς τοῖς ὑπὸ σοῦ πλανωμένοις,
Ἀποστατικῆς δυνάμεως ἐγχειρήματα,
Ἃ σὺ χορηγεῖς ὡς πατὴρ Σατανᾶ, εἰ
Δι' ἀγγελικῆς δυνάμεως Ἀζαζὴλ ποιεῖν
Ἔχων σε πρόδρομον ἀντιθέου πανουργίας.

Dieselben lauten nach Bills Uebersetzung:

Marce, idolorum architecte et portentorum observator,
Astrologicae et magicae artis perite,
Per quas falsis et cum errore coniunctis doctrinis robur concilias,
His, qui a te seducuntur, facinora
Apostaticae virtutis pro miraculis ostendens,
Quorum edendorum facultatem pater tuus Satanas tibi suppeditat
Per angelicam virtutem Azazelis,
Ut qui te nefariae atque impiae versutiae praecursorem nactus sit.

Die sämmtlichen Stellen dieses Alten bei Irenäus sind demnach Urtheile über Häretiker; die drei ersten in Form einer Vergleichung, die letztere ist ein direktes Urtheil in poetischer Form. Nur in dieser letztern Stelle ist eine Beziehung auf das alte und neue Testament zu gewahren. Ueber den Azazel vgl. Levit. c. 16 v. 8. 10. Die Auffassung dieses Azazel ist ähnlich wie im Buche Henoch (c. 10). Er ist ein böser Engel, durch welchen Markus anscheinende Wunderzeichen vollführte. . Wenn er den Markus πρόδρομος ἀντιθέου πανουργίας nennt, so liegt in dem Letztern die Hinweisung auf die Zeit des Antichrists.

Beide Beziehungen deuten jedoch nicht auf irgend eine Schrift des alten und neuen Testaments hin, sondern erscheinen als aus der

Tradition des Kerygmas bekannt; so wie die sämmtlichen Urtheile über die Häretiker in diesen vier Stellen darauf hinweisen, dass man die Irrlehre damals an dem kirchlichen, mündlichen Canon prüfte, und sie selbst dann auch verwarf, wenn sie dem Wortlaute nach mit der kirchlichen Lehre stimmte.

§. 24.

Irenäus citirt ferner Aussprüche eines Alten, welchen er adv. Haer. lib. IV. c. 41 n. 2 als „Einen vor uns," Quidam ante nos bezeichnet. Bestimmter ist ein Alter citirt a. a. O. lib. V. c. 17 n. 4 als „Einer der Alten," als τὶς τῶν προβεβηκότων; noch bestimmter lib. IV. c. 32 n. 1 als: Senior Apostolorum discipulus. Am unbestimmtesten wird das Citat eingeführt a. a. O. c. 4 n. 2 durch die Worte: „Et bene qui dixit." Der Inhalt der an diesen Stellen vorkommenden Citate und die Form des behandelten Gegenstandes sprechen dafür, dass diese vier Citate von einem und demselben Alten herrühren. Auch das Citat lib. III. c. 23 n. 3, was unter der Formel: „Ex veteribus quidam ait" eingeführt ist, weist auf dieselbe Person hin.

Das erste Citat (S. 709 bei Stieren) unter der Formel: „Quemadmodum et quidam ante nos dixit," bezieht sich auf die Behauptung des Irenäus: Da Alles von Gott sei, und da der Teufel für sich und die Uebrigen die Ursache des Abfalles geworden sei; so nenne die Schrift*) jene, welche im Abfalle verharren, mit Recht Söhne des Teufels und Engel des Bösen. Der Alte sagte nun**): „Der Sohn

*) Vgl. Matth. c. 13 v. 38; c. 25 v. 41.

**) Filius enim, quemadmodum et quidam ante nos dixit, dupliciter intelligitur: alius quidem secundum naturam, eo quod natus sit filius; alius autem secundum id quod factus est, reputatur filius, licet sit differentia inter natum et factum. Quoniam ille quidem ex eo natus est, ille autem ab ipso fatus est, sive secundum conditionem sive secundum doctrinae magisterium. Qui enim ab aliquo edoctus est, verbo filius docentis dicitur, et ille eius pater. Secundum igitur naturam, quae est secundum conditionem, ut ita dicam, omnes filii Dei sumus, propter quod a Deo omnes facti sumus. Secundum autem dicto audientiam et doctrinam, non omnes filii Dei sunt, sed qui credunt ei et faciunt eius voluntatem. Qui autem non credunt et non faciunt eius voluntatem, filii et angeli sunt diaboli.

sei in doppelter Weise aufzufassen: Einmal seiner Natur nach, da er als Sohn geboren sei; dann nach dem, was er geworden, wornach er für einen Sohn gehalten werde, wiewohl zwischen geboren und geworden ein Unterschied sei; denn Jener sei aus ihm geboren, Jener aber von ihm geworden, sei es (das letztere) der Natur nach, oder nach der Lehreinrichtung der Lehre (doctrinae magisterium). Denn der, welcher von Jemand gelehrt werde, heisse Sohn des Lehrers. Also — folgert entweder der Alte selbst, oder Irenäus im Sinne des Alten — seien wir der Natur nach alle Kinder Gottes, weil wir alle von Gott geworden seien; aber gemäss dem Hören auf das Wort der Lehre seien nicht alle Kinder Gottes, sondern die welche an ihn glauben und seinen Willen thun; die aber, welche nicht glauben und seinen Willen nicht thun, seien Kinder und Engel des Teufels."

An der andern Stelle (S. 765) wird der Alte zur Bestätigung des Satzes, dass die Einrichtung des Kreuzholzes den vor uns verborgenen Logos kund gethan habe, angeführt. Derselbe sagte*): „Christus habe durch die Ausbreitung der Hände am Kreuze zwei Völker zu einem Gotte versammelt." Die nachfolgende Erklärung, welche ebenfalls der Rede des Alten entnommen zu sein scheint, ist allegorisch und so durchgeführt: „Die zwei Hände seien ausgebreitet gewesen zum Zeichen der zwei über die Erde zerstreuten Nationen. Ein Haupt sei in der Mitte, weil Ein Gott über Alle, und durch Alle und in Allen sei."

An der dritten Stelle S. 664 giebt Irenäus die Mittheilung eines ältern Apostelschülers. Derselbe erklärte sich über die beiden Testamente und zeigte, dass beide von Einem und demselben Gotte seien; dass nur Ein Gott uns geschaffen habe, und dass die Ansicht derer falsch sei, welche behaupteten, ein Engel, oder eine Kraft, oder ein anderer Gott habe die gegenwärtige Welt gemacht.

---

*) *Καὶ ὡς ἔφη τις τῶν προβεβηκότων, διὰ τῆς θείας ἐκτάσεως τῶν χειρῶν, τοὺς δύο λαοὺς εἰς ἕνα θεὸν συνάγων. Δύο μὲν γὰρ αἱ χεῖρες, ὅτι καὶ δύο λαοὶ διεσπαρμένοι εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς· μία δὲ μέση κεφαλή, ὅτι εἷς ὁ θεός, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ἡμῖν.*

S. 547 (lib. III. c. 23 n. 3) bemerkt einer von den Alten zu Gen. c. 3 v. 17: „Gott habe nicht den Adam selbst verflucht, sondern die Erde in ihren Werken. Gott habe nämlich den Fluch auf die Erde übertragen, damit er nicht auf den Menschen verbliebe.“

S. 568 endlich ist folgendes Citat: „Et bene, qui dixit, ipsum immensum patrem in filio mensuratum. Mensura enim patris filius, quoniam et capit eum.“ Diese kurze Stelle — die Begründung nach mesuratum scheinen Worte des heil. Irenäus zu sein — wird von Irenäus angeführt zur Bestätigung seiner Ansicht, dass das neue Testament den Abschluss des im alten Testamente begonnenen Gesetzes Gottes bilde.

Diese fünf Anssprüche scheinen, wie schon bemerkt wurde, von Einem und demselben Presbyter herzurühren, welcher in seinen Reden Erläuterungen über das Verhältniss des alten Testaments zum neuen, und über schwierige, oder durch Häretiker in Frage gestellte, dogmatische Punkte gab, und dabei der allegorischen Schriftauslegung sich bediente.

§. 25.

Sodann bringt Irenäus noch an vier Stellen Aussprüche von Männern bei, welche er lib. V. c. 36 n. 1 S. 818 einfach Presbyteri, ferner lib. V. c. 5 n. 1 S. 728: Οἱ πρεσβύτεροι, τῶν ἀποστόλων μαθηταί, und das. c. 33 n. 3 S. 809: Presbyteri, qui Joannem discipulum Domini viderunt nennt. Das letztere Zeugniss bestätigt er das. n. 4 S. 810 durch die Auctorität des Papias. Ohne weitere Bezeichnung, als Presbyteri, stehen sie endlich lib. IV. c. 28 n. 1 S. 654.

Diese Einigemale bestimmt bezeichneten Presbyteri scheinen, wie auch Routh auf die Auctorität Dodwells (Reliq. sacr. T. I. p. 60. 61) annimmt, Johannes und Aristion, und ihre Zeugnisse aus der Schrift des Papias entlehnt zu sein; weshalb wir ihre Aussprüche auch schon bei den Fragmenten des Papias berücksichtigt haben, obgleich ihre Erörterung hier an ihrer Stelle ist.

Lib. V. c. 36 n. 1. S. 818 reden die Presbyteri von drei Orten der Seligkeit, von welchen je Einer im Verhältnisse des Gleichnisses bei

Matth. c. 13 v. 8 zugetheilt werde*). „Deswegen, sagten sie, habe der Herr gesagt, dass bei dem Vater viele Wohnungen seien.“ Sie citiren hierauf einen Ausspruch des Logos, der wörtlich im neuen Testamente nicht vorkommt, und bestätigen ihre obige Lehre noch durch eine Beziehung auf die Parabel bei Matth. c. 22 v. 2 u. f.

S. 728 spricht Irenäus von dem Paradiese, in welches nach Gen. c. 2 v. 8 der erste Mensch gesetzt und von wo er wegen seines Ungehorsams in diese Welt hinausgestossen worden sei. Die Presbyteri erklärten nun von diesem Paradiese, dass die, welche entrückt worden seien (Henoch, Elias), dorthin versetzt seien und dort verblieben bis zur Vollendung, als Erstlinge der Unsterblichkeit**).

An der andern Stelle S. 809 erwähnt Irenäus eine von den Presbytern auf die Auctorität des Apostels Johannes zurückgeführte, von diesem als eine Lehre des Herrn angegebene, und auch von Papias berichtete Mittheilung über die glücklichen Zeiten des kommenden messianischen Reiches***).

*) Et quemadmodum presbyteri dicunt, tunc qui digni fuerint coelorum conversatione, illuc transibunt, id est in coelos; alii tute paradisi deliciis utentur; alii autem speciositatem civitatis possidebunt; ubique autem Deus videbitur, et quemadmodum digni erunt videntes eum.

**) *Διὸ καὶ λέγουσιν οἱ πρεσβύτεροι, τῶν ἀποστόλων μαθηταί, τοὺς μετατεθέντας ἐκεῖσε μετατεθῆναι .... κἀπεῖ μένειν τοὺς μετατεθέντας ἕως συντελείας, προοιμιαζομένους τὴν ἀφθαρσίαν.*

***) Quemadmodum presbyteri meminerunt, qui Joannem discipulum Domini viderunt, audisse se ab eo, quemadmodum de temporibus illis docebat Dominus et dicebat: Venient dies, in quibus vineae nascentur, singulae decem millia palmitum habentes, et in uno palmite dena millia brachiorum, et in una vero palmite (brachio) dena millia flagellorum, et in unoquoque flagello dena millia botruum, et in unoquoque botro dena millia acinorum, et unumquodque acinum expressum dabit viginti quinque metretas vini. Et quum eorum apprehenderit aliquis sanctorum botrum, alius clamabit: botrus ego melior sum, me sume, per me dominum benedic. Similiter et granum tritici decem millia spicarum generaturum, et unamquamque spicam habituram decem millia granorum, et unumquodque granum quinque bilibres similae clarae mundae: et reliqua autem poma, et semina, et herbam secundum congruentiam iis consequentem: et omnia animalia iis cibis utentia, quae a terra accipiuntur, pacifica et consentanea invicem fieri, subiecta hominibus cum omni subiectione.

Haec autem et Papias Joannis auditor, Polycarpi autem contubernalis, vetus homo, per scripturam testimonium perhibet in quarto librorum suo-

Das Ganze ist eine bildliche Ausmalung des Glückes der messianischen Zeit*), und nur als solche aufzufassen, weshalb auch Irenäus nichts Absurdes darin fand. Darum verdient diese Erzählung nicht die Rüge, welche Eusebius H. E. lib. III. c. 39 über den Referenten Papias ausgesprochen hat. In wie weit übrigens hier die Mittheilungen der Presbyteri genau, und von Papias wiederum genau sind, lässt sich nicht ausmachen. Papias scheint übrigens die Stelle wörtlich verstanden zu haben, da ihn Irenäus die Worte: haec autem credibilia sunt credentibus sagen und weiter anführen lässt: Judas der Verräther habe deshalb an den Herrn eine zweifelnde Frage gerichtet und sei mit den Worten abgewiesen worden: „Videbunt qui venient in illa."

S. 654 endlich sprechen sich die Presbyteri gegen die aus, welche aus den Schicksalen, die gottesfürchtigen Männern begegneten, mehrere Götter zu erweisen suchten**).

§. 26.

Endlich giebt Irenäus a. a. O. lib. IV. c. 27—31 S. 648—663 noch längere und ausführliche Mittheilungen eines jüngern Presbyters, der dieselben von Apostelschülern hatte, und von welchem sie Irenäus persönlich vernahm***).

Von den oben mitgetheilten Aussprüchen der älteren Presbyteri

rum: sunt enim illi quinque libri conscripti. Et adiecit, dicens: Haec autem credibilia sunt credentibus. Et Juda, inquit, proditore non credente et interrogante: Quomodo ergo tales geniturae a Domino perficientur? dixisse Dominum: Videbunt qui venient in illa.

*) Vgl. Jes. c. 11 v. 6 etc., c. 65 v. 25, Apocal. c. 21 v. 11 u. f.

**) Valde insensatos ostendebant presbyteri eos, qui ex his quae acciderunt his, qui olim Deo obtemperabant, tentant alterum Patrem introducere; e contrario opponentes, quanta Dominus ad salvandos eos, qui receperunt eum, veniens fecisset, miserans eorum; [tacenter autem de iudicio eius, et quaecunque provenient his, qui audierunt sermones eius, et non fecerunt, et quoniam expediebat eis si non essent nati, et quoniam tolerabilius Sodomae et Gomorrae erit in iudicio, quam civitati illi, quae non recepit sermones discipulorum eius].

***) Irenäus bezeichnet diesen Presbyter S. 648 also: „Quemadmodum audivi a quodam presbytero, qui audierat ab his qui apostolos viderant, et ab his qui didicerant."

unterscheiden sich diese Mittheilungen in nicht unwesentlichen Punkten. Während bei jenen entweder kurze Aussprüche gegen Häretiker mit nur unbestimmten Anklängen an das alte Testament und mit Beziehungen auf die überlieferte mündliche Lehre, oder Erklärungen evangelischer Lehren, oder auch kurze und selbstständige dogmatische Erläuterungen vorkommen; finden sich hier dogmatische Ansichten durch Citate aus dem alten und neuen Testamente begründet.

Nach S. 648—652 äusserte sich dieser Presbyter in einer längern Auseinandersetzung über die Bedeutung solcher alttestamentlicher Erzählungen, worin die Sünden der gerechten Vorfahren angegeben sind. Er erzählt den Sündenfall Davids und seine Bekehrung; ferner das frühere gottgefällige Leben Salomos und seine Verirrung. Sodann führt er den Zweck an, weshalb diese Erzählungen im alten Testamente stehen. Hierauf bringt er Erläuterungen über das Hinabsteigen Christi in die Unterwelt, und macht von dem Ganzen die Nutzanwendung auf die Christen, dass sie keine Ursache hätten, stolz zu sein und die Alten (des a. B.) zu tadeln, sondern vielmehr für sich selbst zu fürchten S. 651. Dabei beruft er sich auf Paulus und citirt die Stelle Rom. c. 11 v. 21. 17. Hierauf bemerkt er, auch die Sünden des Volkes im alten Testamente seien nicht wegen der damaligen Uebertreter aufgeschrieben, sondern zur Zurechtweisung der Christen. Dies habe der Apostel Paulus in dem Briefe an die Corinther gezeigt. Hiermit verbindet er ein Citat aus dem neuen Testamente: nämlich 1. Cor. c. 10 v. 1—12.

S. 658 beruft sich Irenäus abermals auf den Presbyter. Derselbe erklärte in Betreff der im alten Testamente (Exod. c. 11 v. 2, c. 12 v. 35. 36) erzählten Beraubung der Egypter durch die Israeliten, dass diejenigen, welche den letzteren deshalb einen Vorwurf machten, die Gerechtigkeit Gottes und seine Anordnungen nicht kennten, und sich selbst anklagten. Die Begründung dieses Ausspruchs S. 658—661 beruht auf einer Erklärung des Presbyters, wie besonders aus S. 661 (c. 30 n. 1) hervorgeht, obgleich dieselbe nur den Hauptgedanken nach wiedergegeben ist, was Irenäus a. a. O. S. 661 durch die Worte: talia quaedam enarrans de antiquis presbyter andeutet.

S. 661 u. f. folgen weitere Ausprüche desselben Mannes in Betreff der tadelnden Urtheile in der heil. Schrift des alten Bundes. Der Presbyter zeigte, dass die Patriarchen und Propheten, welche in der Schrift getadelt werden, nicht von uns getadelt werden sollen, damit wir nicht Cham ähnlich werden, der die Schande seines Vaters verspottete und unter den Fluch fiel. Wir sollten vielmehr Gott danken, dass uns durch seine Ankunft die Sünde vergeben worden sei; denn auch Jene dankten und priesen Gott wegen unsers Heiles. Worüber aber die Schrift keinen Tadel spreche, da sollten auch wir keine Ankläger sein, sondern einen Typus suchen. Als Beleg folgt die Erzählung über Lot und dessen Töchter Gen. c. 13 v. 33, welche S. 663 durch Irenäus typisch von der Incarnation des göttlichen Geistes erklärt wird. Ebenso wird die Erzählung von Lots Weibe, welche in eine Salzsäule verwandelt wurde S. 663 u. 664 von der Kirche gedeutet, die als Salz der Erde menschliche Schicksale erleide und als Salzsäule d. i. als Grundfeste des Glaubens bestehen bleibe.

§. 27.

Nachdem wir somit die Gewährsmänner des heil. Irenäus, auf deren Aussprüche er sich beruft, in vier Klassen zerlegt, und jeder derselben das ihr Eigenthümliche zugewiesen haben, lässt sich aus dem Obigen das Verhalten dieser theils unmittelbaren, theils ersten mittelbaren Apostelschüler in Bezug auf die Schriften des alten und neuen Testaments prüfen.

Von dem erstgenannten, sicher noch um 120 n. Chr. lebenden Presbyter haben wir bereits bemerkt, dass in seinen Aussprüchen keine erweislichen Beziehungen auf eine Schrift des alten oder neuen Testaments vorkommen, dass vielmehr sein Standpunkt der des traditionellen Kerygmas ist.

Bei den Alten der zweiten Klasse finden wir eine Causal-Erklärung der Stelle Gen. c. 3 v. 17. Er giebt ferner dogmatische Erläuterungen über den Urheber des alten und neuen Bundes, und über das Verhältniss Gottes des Vaters zum Sohne. In specieller Beziehung auf den neuen Bund erklärt er die Ausbreitung der Hände

Christi am Kreuze typisch, und spricht über zwei im Evangelium des Matthäus vorkommende Ausdrücke, welche er dogmatisch sachlich erklärt. Da jedoch diese beiden bei ihm verbundenen Ausdrücke bei Matthäus an zwei sachlich verschiedenen Stellen vorkommen; so ergiebt sich, dass auch er nicht aus einer Schrift des neuen Testaments, sondern aus der mündlichen Verkündigung heraus argumentirt.

Die in dritter Reihe von uns aufgeführten Presbyteri geben angeblich aus der Tradition der Apostel Erklärungen über das Paradies und über die nach den Erzählungen des alten Testaments durch Gott von der Erde entrückten Gerechten. Sie unterscheiden drei Orte der Seligkeit nach drei verschiedenen Stufen (S. 818), theilen S. 818 einen Ausspruch und S. 809 eine angebliche längere Rede des Herrn mit. Endlich erklären sie sich gegen die Häretiker, welche einen Gott des alten und neuen Testaments unterschieden. Beziehungen auf das neue Testament, jedoch nur auf den Inhalt längerer Stellen und nicht direkte finden sich S. 818 u. 809; jedoch scheinen die letzten Sätze dieser Stelle von Irenäus zu sein.

Diese Presbyteri waren also des Glaubens, dass Christus Lehren über die spätere messianische glückliche Zeit ausgesprochen habe, die nicht im neuen Testamente verzeichnet sind. Sie hielten solche Aussprüche des Herrn in der Ueberlieferung fest, und sahen die Tradition für eine richtige Quelle christlicher Erkenntniss an. Aus derselben schöpften sie auch eine Lehre über das Paradies, welche in der heil. Schrift weder mitgetheilt, noch daraus zu erheben ist.

Von den Aussprüchen des jüngern Presbyters, welcher noch zur Zeit des Irenäus lebte, haben wir die ausführlichsten Mittheilungen, und sind dadurch in Stand gesetzt, sein Verhalten zur Schrift und Tradition mit um so grösserer Sicherheit zu erkennen.

Von den Schriften des alten und neuen Testaments macht er häufig einen bald indirekten, bald direkten Gebrauch, und verräth so schon den an das Zeitalter des heil. Irenäus grenzenden Mann. Er erläutert Stellen des alten Testaments hauptsächlich von dem Gesichtspunkte ihrer Bedeutung für die, welche sich im neuen Bunde befinden. Einzelne Stellen citirt er frei und indirekt: so S. 650 aus 1. Reg. c. 8

v. 27; andere direkt und unter der Formel: „Dixit scriptura,“ so 2. Sam. c. 11 v. 27 (S. 648), welche Stelle wörtlich nach den LXX. übersetzt dasteht, während die bald folgende Stelle 2. Sam. c. 12 v. 1—7 eine freiere Uebersetzung ist mit kleinen Zusätzen, einzelnen Auslassungen und andern Umänderungen. Noch freier ist I. Reg. c. 11 v. 1 etc. (S. 650) wiedergegeben; so dass diese Stelle nach dem Gedächtniss citirt zu sein scheint. Dabei bedient er sich der allegorischen Schriftauslegung, und erklärt darnach I. Reg. c. 6 u. f. figürlich dahin, Salomo habe den Typus des wahren Tempels gebaut, und das Reich Christi vorher angezeigt. Die figürliche Erklärung der Geschichte Lots und seiner Töchter, sowie Lots Weibes haben wir oben schon erwähnt.

Auch giebt er S. 650 einen Grundsatz an, um den Fall zu bestimmen, wann Schriftstellen des alten Testaments typisch zu erklären seien; ein Grundsatz, der aber, wie der Presbyter faktisch zeigt, nicht alle Fälle für die typische Erklärung umfasst.

In Bezug auf das neue Testament kömmt eine Beziehung auf das Matthäus-Evangelium vor; ohne dass jedoch daraus ein direkter Gebrauch dieses Evangeliums zu beweisen ist. Wenn er nämlich S. 650 von Salomo sagt: Regina austri a finibus terrae veniebat ad eum, sapientiam quae in eo erat scitura; quam et Dominus ait in iudicio resurrecturam cum eorum natione qui audierant sermones eius et non credunt in eum, at adiudicaturam eos, quoniam illa quidem subiecta est annuntiatae sapientiae per servum Dei; hi vero eam quae a filio Dei dabatur contemserunt sapientiam: so ist die Beziehung auf die Worte Christi bei Matth. c. 12 v. 42 sowohl in dem von 1. Reg. c. 10 v. 1 abweichenden Ausdrucke: Regina austri a finibus terrae veniebat, als auch in dem nachfolgenden Gedanken wohl ersichtlich; jedoch ist die Behandlung dieses Ausspruchs Christi ganz frei, und auch der Inhalt ist umfassender als bei Matthäus.

Ob die Stellen S. 660 u. 661 aus Matth. c. 7 v. 5. 12; Luc. c. 3 v. 11; Matth. c. 25 v. 35. 36, c. 6. v. 3; Luc. c. 16. v. 9; und S. 661 die Beziehung auf Apocal. c. 16 v. 2 etc. sammt Nennung derselben, ausdrückliche Worte des Presbyters sind oder nicht; dies

lässt sich theils wegen der Aenderung der Redeform, theils wegen der S. 661 hinzugefügten Worte: „talia quaedam enarrans de antiquis presbyter," nicht sicher entschieden, obgleich mir das Erstere wahrscheinlich ist. In diesem Falle haben wir bei dem Presbyter auch Citate aus Matthäus und Lucas, wiewohl ohne Nennung der Schriften. Denn die Citate sind stets nur als Aussprüche des Herrn angeführt.

S. 651 sagt der Presbyter: Omnes enim homines egent gloria Dei, iustificantur autem non a semetipsis, sed a Domini adventu, qui intendunt lumen eius. Die Beziehung auf Röm. c. 3 v. 23 und die Rücksichtnahme auf den Inhalt dieses Briefes ist hier offenbar. Doch aber ist die Stelle selbst (Röm. c. 3 v. 23) verkürzt wiedergegeben. Es fehlen nämlich nach omnes enim die Worte ἥμαρτον καὶ, und das Wort homines ist eingeschoben.

Aber der Presbyter citirt auch den Römerbrief ausdrücklich. S. 651 sagt er nämlich: Et ideo Paulum dixisse: Si enim naturalibus ramis non pepercit, ne forte nec tibi parcat, qui quum esses oleaster, insertus es in pinguedinem olivae et socius factus es pinguedinis eius. In dieser Stelle ist Röm. c. 11 v. 21 mit v. 17 so verbunden, dass v. 21 wörtlich mit alleiniger Auslassung von Deus nach enim angeführt ist. Von v. 17 dagegen fehlt der erste Satz, und auch der zweite Satz des Verses ist nicht ganz wörtlich. Somit deutet die ganze Stelle auf ein freies Gedächtnisscitat.

Noch ausdrücklicher citirt er S. 652 abermals den Apostel Paulus, indem er zugleich die Schrift nennt, aus welcher die längere Stelle entnommen ist. Es heisst nämlich: Et hoc autem apostolum in epistola quae est ad Corinthios manifestissime ostendisse, dicentem. Das nun folgende Citat ist 1. Cor. c. 10 v. 1—12 mit einigen, aber geringern Abweichungen, als in dem vorigen Citate aus dem Römerbriefe.

Dieser bis an die Zeit des Irenäus reichende Presbyter gebraucht demnach Schriften des alten Testaments und erklärt Abschnitte aus denselben nach einer traditionell-typischen Erklärungsweise. Er begründet, was er lehrt, durch die Schrift des alten Testaments, und beruft sich gleichfalls auch auf Aussprüche des Herrn und des Apostels Paulus. Dass er dabei auf dem Boden der Ueberlieferung steht, ergiebt

sich nicht nur aus der Weise, wie er die Schrift erklärt und die Stellen des neuen Testaments behandelt, sondern auch ganz besonders daraus, dass Irenäus diesen Presbyter, wie aus S. 647 folgt, gerade darum anführt, weil er behauptet hatte, die wahre Lehre Christi werde durch die mündliche Lehre, wie sie bei den auf die Apostel gefolgten Presbytern festgehalten worden sei, am sichersten erhalten und gewonnen. Diese seien im Stande, den Glauben zu bewahren, die Liebe zum Sohne Gottes zu vermehren, und die Schrift ohne Gefahr auszulegen. Irenäus führt einen solchen Presbyter auf, welcher sich in der apostolischen Successionsreihe befand und aus der Tradition den Glauben und die Schrifterklärung hatte, welcher also gerade ein solcher war, von dem man die christliche Lehre gewinnen konnte.

§. 28.
Justin der Märtyrer.

Die Schriften Justins nehmen sowohl wegen des Alters dieses Zeugen der ersten christlichen Zeit, als wegen seiner Bedeutung als Schriftsteller und Apologet, in unsern Untersuchungen eine bedeutende Stelle ein.

Justin war gebürtig aus Flavia Neapolis, in der Nähe des alten Sichem in Samaria*). Als er die erste Schutzschrift an den Kaiser Antoninus Pius, an dessen Adoptiv-Sohn und an den römischen Senat schrieb, befand er sich im kräftigen Mannesalter und hatte bereits als christlicher Schriftsteller gewirkt**). Von Geburt ein Heide, hatte er bei guten Geistesanlagen eine sorgfältige Bildung erhalten und sich nacheinander mit den Philosophemen der Stoiker und Peripatetiker, der Pythagoräer und Platoniker bekannt gemacht. Später lernte er das Christenthum kennen, legte den Philosophenmantel ab und ward Christ um das Jahr 133 n. Chr. Er machte bedeutende Reisen, und hielt sich, wie es scheint, längere Zeit in

---

*) Vgl. Apol. I. c. 1 und Otto Justini Philosophi et Mart. opera T. I. P. 1 p. 4. z. d. St.

**) Vgl. Apol. I. c. 26. S. 71 ed. Otto.

Alexandrien, in Ephesus und Rom auf. In beiden letzteren Städten war er besonders als Apologet für das Christenthum thätig.

Das Jahr seiner Geburt und seines Martyrtodes lassen sich nur annähernd bestimmen. Das erstere schwankt zwischen 89 und 103 n. Chr., das letztere wird um 163 oder 167 angenommen. Soviel steht fest, dass während seine Geburtszeit an die Grenzen des ersten christlichen Jahrhunderts fällt, er als Vertheidiger des Christenthums die grössere Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts durchlebte, bis ihm das Glück zu Theil wurde, durch seinen Tod für das Christenthum zu zeugen.

Ein direktes Zeugniss für die Tradition im Gegensatze zu den schriftlichen Quellen des Christenthums ist von Justin darum nicht zu erwarten, weil er hierzu keine Veranlassung hatte, insoweit man seine beiden Apologien und den Dialog mit Trypho ins Auge fasst. Ob er in seiner Schrift gegen die Ketzereien des Simon Magus, Menander und Marcion, deren er Apol. I. c. 26 gedenkt, nicht solche Veranlassung gefunden und demgemäss Zeugniss gegeben habe, können wir nicht wissen, da diese Schrift nur noch in Fragmenten existirt. Jedoch spricht auch hier die Vermuthung dagegen, weil jene Häretiker (vor 140 n. Chr.) nach dem, was uns über sie bekannt ist, die Tradition selbst nicht leugneten, wenn sie auch der Schrift und Tradition entgegen lehrten; wie denn auch in Justins Fragment de Resurrectione und in den wenigen Bruchstücken seiner Schrift gegen Marcion sich nichts vorfindet.

Das jedoch können wir von Justin erwarten, dass, wenn zu seiner Zeit die Tradition unbestrittene Quelle des Christenthums war, die Anzeichen des Gebrauchs derselben sich auch in seinen ächten Schriften werden nachweisen lassen. Wenigstens wäre es auffallend, wenn sich der Gebrauch dieser Quelle da, wo er von Lehren und Einrichtungen des Christenthums spricht, gar nicht vorfinden sollte.

Ob Justin die Schriften des neuen Testaments, welche sich in unserm Canon befinden, gekannt und gebraucht habe, ist seitdem Stroth zuerst in Justins Denkwürdigkeiten Fragmente des Evangeliums

der Hebräer entdeckt zu haben glaubte, vielfach untersucht und in neuester Zeit wohl eben so oft geleugnet als behauptet worden*). Da die Bejahung oder Verneinung dieser Frage für unsere Untersuchungen von Einfluss ist, so müssen auch wir uns hiermit beschäftigen. Jedoch erfordert es unser Plan, dass wir von den sämmtlichen Quellen, woraus Justin die chrisliche Lehre schöpfte, handeln; folglich auch die Schriften des alten Testaments in den Kreis unserer Erörterungen ziehen.

§. 29.

Die Schriften des alten Testaments, welche Justin in der ersten Apologie c. 67 S. 159 als Schriften der Propheten, συγγράμματα τῶν προφητῶν und Dial. c. 55 S. 179 mit dem Namen ἅγίαι γραφαί bezeichnet, werden von ihm sowohl in der ersten Apologie, als auch, und zwar ganz besonders, in dem Dialoge mit Trypho als inspirirte Schriften häufig angeführt und zu Beweisen für die Wahrheit des Christenthums benützt. Er verräth hierbei eine sehr genaue Kenntniss dieser Schriften und ihrer Auslegung.

In der ersten Apol. c. 23 beruft er sich auf die Propheten als Quelle der christlichen Lehren. Nach Apol. I. c. 67 sind diese Schriften der Propheten in Verbindung mit den Denkwürdigkeiten der Apostel Vorleseschriften in den christlichen Versammlungen. Ebendaselbst c. 31 erwähnt er der Schriften der Propheten und bemerkt von ihnen, dass sie ursprünglich hebräisch geschrieben und auf Befehl des egyptischen Königs Ptolemaeus ins Griechische übersetzt worden seien. Er fügt hinzu, in diesen Schriften sei die Erscheinung Christi, seine Geburt aus einer Jungfrau, sein Wunderwirken, der Hass der Juden gegen ihn, die Unwissenheit über ihn, sein Kreuzestod, die Auferstehung und die Himmelfahrt prophezeit; auch sei darin geweissagt, dass er der Sohn Gottes sei und heisse, dass er Apostel aussen-

*) S. Credner: Beiträge zur Einleitung in die bibl. Schriften 2. Bd. Halle 1838. Semisch: die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus. Hamburg u. Gotha 1848. S. 16 u. f. Hilgenfeld: Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins etc. Halle 1850. S. 7 u. f.

den und die Heiden ihm vorzüglich glauben würden. Hierauf führt er zum Beweise (c. 32) zuerst aus Moses, als dem ersten der Propheten, eine solche prophetische Stelle an (Gen. c. 49 v. 10. 11) und erklärt dieselbe. Sodann citirt er eine kurze Stelle aus Jesaias (c. 11 v. 1. 10), womit er aber Num. c. 24 v. 17 und zwar ohne alle Andeutung so verbindet, dass die letztere Stelle vorhergeht, und hieran die Bestandtheile der Stelle aus Jesaias angeknüpft sind. Im folgenden c. 33 citirt er abermals aus Jesaias c. 7 v. 14. die Weissagung über die Geburt des Immanuel aus einer Jungfrau, erklärt sie und weisst ihre Erfüllung in Christus nach.

Im Fortgange seiner Apologie bis zum c. 65 durchgeht er die Propheten und citirt Stellen aus denselben zum Beweise, dass in Christus die Weissagungen derselben erfüllt worden seien. So steht c. 34 ein Citat aus Micha c. 5 v. 2. Im c. 35 folgen Citate aus Jes. c. 9 v. 6, c. 65 v. 2, c. 58 v. 2; aus David: Ps. 21 v. 16. 18; aus Zacharias c. 9 v. 9, welches letztere Citat er irrthümlich dem Propheten Sophonias zulegt.

Im c. 37 u. 38 folgen Citate aus Jesaias c. 1 v. 3 etc., c. 66 v. 1, c. 1 v. 11—15, c. 58 v. 6 etc., c. 65 v. 2, c. 50 v. 6—8.; aus Ps. 21 v. 18. 16, c. 3 v. 5, c. 21 v. 7 etc.

In c. 39 wird die Stelle Jes. c. 2 v. 3 etc. auf die Aussendung der Apostel und die Verbreitung des Evangeliums durch dieselben bezogen; ebenso im folgenden c. 40 die Stelle Ps. 18 v. 2—5. Ebendaselbst wird der erste Psalm von dem christlichen Leben, der zweite von Christus und seinen Schicksalen erklärt. Den Psalm 95 v. 1. 2. 4—10 (vgl. 1 Paral. c. 16 v. 23. 25—31) deutet er in c. 41 von der Herrschaft Christi nach seinem Kreuzestode.

Im c. 44 citirt er einige Stellen des alten Testaments und sucht daraus nachzuweisen, dass Plato einen Ausspruch (de Republ. X. p. 617 E. ed. Steph.) daraus entlehnt habe; wie denn dieser und andere griechische Schriftsteller die Lehren von der Unsterblichkeit der Seele, von den Strafen nach dem Tode, die Anschauungen von himmlischen Dingen und andere Lehren aus den Propheten des alten Testaments entnommen hätten. Hierauf wird c. 45 die Erklärung der Propheten

fortgesetzt. Der Psalm 110 v. 1—3 wird von Christus erklärt. Im c. 47 werden die Stellen Jes. c. 64 v. 10—12, c. 1 v. 7, Jerem. c. 50 v. 3 von der späteren Verwüstung Judäas und der Zerstörung Jerusalems gedeutet.

Im c. 48 wird Jes. c. 35 v. 4—6 auf Christus den Wunderthäter, Jes. c. 57 v. 1 etc. auf die Tödtung Christi und der Gläubigen bezogen. Im folgenden c. 49 wird Jes. c. 65 v. 1—5 von der Berufung der Heiden zum Christenthum, und Jes. c. 5 v. 20 von den Feinden und Verläumdern Christi erklärt.

Im c. 50 werden mehrere Stellen aus Jesaias citirt zum Beweise, dass die Leiden Christi und seine glorreiche Wiederkunft von den Propheten vorausverkündigt worden seien. Als Fortsetzung desselben Themas schliesst sich c. 51 an mit einem Citat aus Jes. c. 53 v. 8 bis 12. Von der Himmelfahrt Christi wird Ps. 23 v. 7 etc. erklärt, von seiner Wiederkunft eine Stelle bei Daniel c. 7 v. 13, welche er aus demselben Irrthum des Gedächtnisses, wie wir c. 35 sahen, dem Jeremias zuschreibt.

Im c. 52 tritt Justin den Beweis an, dass so wie die Propheten das bereits Erfüllte vorausgesagt, sie sich auch als Propheten erwiesen hätten für das, was später noch in Erfüllung gehen werde. Er citirt sodann Ezech. c. 37 v. 7 etc. (vgl. Jes. c. 45 v. 23) zum Beweise für die Auferstehung des Leibes; ferner Jes. c. 66 v. 24 als Voraussagung der ewigen Strafen, und Zacharias, aber in Verbindung mit Jesaias, als Vorhersagung dessen, was die Juden bei der Wiederkunft Christi sagen würden. Damit schliesst die andere Reihe der prophetischen Citate. Eine dritte ebenfalls aus den Propheten geschöpfte Anwendung einzelner Weissagungen folgt bis c. 65.

In der zweiten an den römischen Senat gerichteten Apologie bewegt sich Justin auf einem wesentlich andern Gebiete und giebt keine Citate aus dem alten Testamente. Dagegen in dem Dialoge mit Trypho, welcher als Jude am alten Testamente hält und nur insofern den Justin geduldig anhört, als er ihm die Wahrheit des Christenthums aus dem alten Testamente nachweist, ist der Gebrauch der Schriften des alten Bundes besonders häufig. In den beiden Schriften

Justins, in der ersten Apologie und in dem Dialoge, finden sich Citate aus den fünf Büchern Moses, aus dem Buch Josua, den zwei Büchern der Könige und den zwei Büchern der Chronik; ferner aus Buch Esra und Hiob. Besonders häufig wird aus den Psalmen, oft mit Angabe der Zahl des einzelnen Psalms in der Psalmensammlung, citirt; ferner aus dem Buche der Sprüchwörter und des Predigers. Sodann aus Jesaia, Jeremia und den Klageliedern, aus Ezechiel, Daniel, Hoseas, Joel, Amos, Jonas, Micha, Zacharias, Malachias. Dial. c. 22 und c. 109 nennt er die 12 kleinern Propheten und unterscheidet sie von den übrigen Propheten.

Beim Citiren dieser Stellen hält sich Justin in der Regel an die LXX. Hierbei zeigen sich folgende Eigenthümlichkeiten:

1) Die Citate erfolgen bald mit namentlicher Angabe der Verfasser, oder der Bücher, selbst der einzelnen Psalmen, bald ohne solche nähere Bestimmung.

2) Die längeren Citate schliessen sich gewöhnlich enge an den Text der Septuaginta an mit nur wenigen Varianten. So Dial. c. 50, wo Jes. c. 40 v. 1—17, und Dial. c. 22, wo Amos c. 5 v. 18 — c. 6 v. 7 citirt wird. Ebenso steht Dial. c. 25 die längere Stelle Jes. c. 63 v. 15 — c. 64 v. 12 nach den LXX mit sehr wenigen Varianten, nur dass ein kleines Stück, nämlich Jes. c. 64 v. 8—9 (bis ἐπίβλεψον) fehlt; was jedoch, wie Otto z. d. St. bemerkt, wahrscheinlich auf Rechnung des Abschreibers zu setzen ist.

In gleicher Weise ist Dial. c. 58 Gen. c. 31 v. 10—13 und c. 32 v. 22—30 nach den LXX citirt.

In diesen längern Citaten scheint Justin wörtlich aus einer Handschrift citirt zu haben; da es nicht wahrscheinlich ist, dass er solche längere Stellen so sorgfältig genau aus der Erinnerung habe niederschreiben können.

Eine Ausnahme macht Dial. c. 109 die Stelle Micha c. 4 v. 1—7, welche nicht nach den Septuaginta, sondern frei nach dem hebräischen Texte citirt ist. Ebenso ist Dial. c. 107 die Stelle Jona c. 4 v. 10. 11 nur aus dem Grundtexte herzuleiten, während für die übrigen längern Citate das Obige als Regel gilt.

3) Die Citate aus dem alten Testamente, welche auch im neuen Testamente stehen, haben die besondere Eigenthümlichkeit, dass sie gewöhnlich mit diesen übereinstimmen und so die Abweichungen derselben von den LXX und dem hebräischen Texte theilen.

Für die Evangelien, mit Ausnahme des Markus-Evangeliums, geben wir folgende Beispiele: In der ersten Apologie c. 33 steht ein Citat aus Jes. c. 7 v. 14:

Justin.	Matth. c. 1. 23.	LXX.	Hebr. Text.
Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ ἐροῦσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.	Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.	Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ.	Gleichlautend mit den LXX.

An zwei andern Orten, nämlich Dial. c. 71 und c. 84 nimmt Justin auf dieselbe Weissagung Bezug, citirt sie aber nicht vollständig, sondern c. 71 nur ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται. Hier zeigt der Ausdruck λήψεται, dass Justin die Leseart der LXX im Gedächtniss hatte. Ebenso citirt er die Stelle c. 84 mit den fernern Worten: καὶ τέξεται υἱόν.

Ein zweites Beispiel steht Apol. I. c. 34, wo der Prophet Micha c. 5 v. 2 citirt ist:

Justin.	Mtth. c. 2 v. 5 u. 6.	LXX.	Uebersetzung des hebr. Textes.
Καὶ σὺ Βεθλεέμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου.	Ganz gleichlautend; nur ist nach λαόν μου hinzugefügt τὸν Ἰσραήλ.	Καὶ σὺ Βεθλεέμ, οἶκος Ἐφραθά, ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα τοῦ Ἰσραήλ.	Und du Bethlehem Ephrata bist zwar klein, um zu sein unter den Tausenden von Juda. Aus dir wird mir hervorgehen (Einer), um Herrscher zu sein über Israel.

Dieselbe prophetische Stelle citirt Justin auch Dial. c. 78, und zwar ganz gleichlautend wie in der Apologie.

Dial. c. 78 steht Jerem. c. 31 (c. 38 LXX.) v. 15:

Justin.	Mtth. c. 2 v. 18.	LXX.	Uebersetzung des hebr. Textes.
Φωνὴ ἐν Ῥαμᾷ ἠκούσθη, κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς· Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς, καὶ οὐκ ἤθελε παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσί.	Gleichlautend mit Justin; nur statt κλαυθμός steht θρῆνος καὶ κλαυθμός.	Φωνὴ ἐν Ῥαμᾷ ἠκούσθη θρήνου καὶ κλαυθμοῦ καὶ ὀδυρμοῦ. Ῥαχὴλ ἀποκλαιομένη οὐκ ἤθελε παύσασθαι ἐπὶ τοῖς υἱοῖς αὐτῆς, ὅτι οὐκ εἰσίν.	Eine Stimme wird in Rama gehört, Klage, bitteres Weinen. Rahel weinet über ihre Söhne; sie will sich nicht trösten lassen, weil sie nicht mehr sind.

Dial. c. 125 citirt Justin einen Ausspruch Christi Mtth. c. 4 v. 10: Γέγραπται· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις. Diese Dt. c. 6 v. 13 vorkommende Stelle citirt Justin genau mit der im Evangelium vorkommenden Abweichung προσκυνήσεις, wofür die LXX φοβηθήσῃ lesen (der alexandrinische Codex liest jedoch προσκυνήσεις).

Im Dialog c. 15 citirt Justin ein längeres Stück aus Jes. c. 40 v. 1—17. Hiervon stehen v. 3—5 auch im Evangelium des Lucas c. 3 v. 4—6. Während sich nun Justin in dem ganzen Stücke an die LXX anschliesst, zeigt die Stelle, welche Jes. c. 40 v. 3—5 wiedergiebt, eine Annäherung an Lucas. Die Septuaginta lesen nämlich:

Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιῆτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν· πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται, καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται· καὶ ἔσται πάντα τὰ σκολιὰ εἰς εὐθεῖαν, καὶ ἡ τραχεῖα εἰς πεδία, καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα κυρίου, καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ.

Lucas a. a. O. citirt nach den LXX, nur liest er ποιεῖτε statt ποιῆτε, ferner αὐτοῦ statt τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Ferner statt πάντα τὰ σκολιὰ bis zu Ende hat Lucas blos: τὰ σκολιὰ εἰς εὐθείας καὶ αἱ τραχεῖαι εἰς ὁδοὺς λείας.

Justin stimmt mit den LXX überein, nur liest er für τὴν ὁδόν den Plural τὰς ὁδούς, und wie Lucas ποιεῖτε. Dagegen hat er statt εἰς πεδία die Leseart εἰς ὁδοὺς λείας mit Lucas, abweichend von den LXX und dem Grundtext.

Ein ähnliches Verhalten ist von Justin beobachtet Apol. I. c. 35, wo er Zachar. c. 9 v. 9 citirt wie folgt:

Χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών, κήρυσσε, θύγατερ Ἱερουσαλήμ· ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι πρᾶος, ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου.

Vergleicht man dieses Citat mit Matth. c. 21 v. 5, mit den LXX und dem hebräischen Texte, so ergiebt sich, dass von ἰδοὺ an die ganze Stelle nach Matthäus und abweichend von den LXX und dem hebräischen Texte ist.

Justin hat dieses Citat noch Einmal Dial. c. 53. Hier nähert er sich mehr den LXX; statt κήρυσσε liest er ἀλάλαζον, κήρυσσε, und nach βασιλεύς σου liest er abweichend von seinem obigen Citat: ἥξει σοὶ δίκαιος καὶ σώζων αὐτὸς καὶ πραῢς καὶ πτωχός, ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον ὄνου.

Im Dial. c. 17 citirt Justin als Schriftstelle eine Verbindung von Jes. c. 56 v. 7 und Jerem. c. 7 v. 11. Diese Combination beider Stellen und die formale Fassung derselben in Einen Ausspruch steht im Evangel: Luc. c. 19 v. 46 (Mtth. c. 21 v. 13. Marc. c. 11 v. 17).

Apol. I. c. 52 bringt Justin ein Citat, angeblich aus Zacharias, in Wirklichkeit aber eine Zusammenstellung von Zacharias und Jesaias in eigenthümlicher, freier Behandlung. Hier citirt er nach dem ersten Satze aus Zach. c. 12 v. 12 die Worte: καὶ τότε ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν. Diese stehen als prophetische Stelle bei Joh. c. 19 v. 37, wo es heisst: καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει· ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν. Die Evangelienstelle ist aus Zach. c. 12 v. 10, aber abweichend von den LXX, welche lesen ἐπιβλέψονται πρός με ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο. Sie ist nach den Worten את אשר דקרו des hebräischen Textes gebildet.

So wie dieses, so ist auch ein anderes Beispiel geeignet, ein Licht auf die Klasse von prophetischen Stellen bei Justin zu werfen, welche im neuen Testamente citirt werden: Dial. c. 123 und 135 citirt er Jes. c. 42 v. 1—4 eine prophetische Stelle, welche auch Matth. c. 12 v. 18—21 steht. Zur Vergleichung stellen wir zuerst das Citat Justins an beiden Stellen zusammen:

Dial. c. 123.

Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ· Ἰσραὴλ ἐκλεκτός μου, θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει. Οὐκ ἐρίσει οὔτε κράξει, οὔτε ἀκούσεταί τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ· κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ μὴ σβέσει, ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει, κρίσιν ἀναλήψει, καὶ οὐ μὴ θραυσθήσεται, ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν· καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἐλπιοῦσιν ἔθνη.

Dial. c. 135.

Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ· καὶ Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσδέξεται αὐτὸν ἡ ψυχή μου. Δέδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἐξοίσει. Οὐ κεκράξεται, οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἔξω ἡ φωνὴ αὐτοῦ· κάλαμον τεθραυσμένον οὐ συντρίψει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει, ἕως οὗ νῖκος ἐξοίσει, κρίσιν, ἀναλήψει καὶ οὐ θραυσθήσεται, ἕως ἂν θῇ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν· καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἐλπιοῦσιν ἔθνη.

Dasselbe Citat weicht in beiden Stellen bedeutend von einander ab. Beide Citate sind nach den LXX, wie schon der Eingang beweist; aber das zweite Citat schliesst sich enger an diese Uebersetzung an als das erste. So hat es den im ersten Citat ausgelassenen Satz: προσδέξεται (προσδέξατο LXX) αὐτὸν ἡ ψυχή μου. Das folgende δέδωκα steht für ἔδωκα der LXX, während im ersten Citat θήσω steht. Auch der Satz οὐ κεκράξεται, οὐδὲ ἀκουσθήσεται ἔξω ἡ φωνὴ αὐτοῦ nähert sich mehr den LXX, indem nur οὐδὲ ἀνήσει ausgelassen ist. Ebenso verhält es sich mit dem folgenden Satze κάλαμον bis σβέσει, wo die LXX jedoch für τεθραυσμένον und τυφόμενον lesen τεθλασμένον und καπνιζόμενον. Die folgenden Worte dagegen ἕως οὗ νῖκος ἐξοίσει entfernen sich von den LXX, während im ersten Citate dagegen die Worte der LXX diesmal stehen. Das Uebrige ist in beiden nach den LXX.

Diese bedeutende Abweichung beider Citate von einander in ein und derselben Schrift beweist, dass Justin wenigstens an einer von beiden Stellen nicht nach einer Handschrift citirt hat.

Das erste Citat Dial. c. 123, welches den Anfang ebenso wie das zweite nach den LXX hat, schliesst sich von θήσω an den hebräischen Text an, mit einigen Abweichungen, die wir weiter unten erörtern werden. Dagegen nach σβέσει folgt es den LXX.

Die Abweichung des zweiten Citats von den LXX ist aber gleichfalls nicht unbedeutend. Insbesondere ist auffallend das einmalige

Abspringen von dieser Version, während im ersten Citate, welches sich bis zu den letzten Sätzen nicht an die LXX anschliesst, die betreffende Stelle nach den LXX ist.

Sehen wir nunmehr auf das Citat bei Matth. c. 12 v. 18—21, so zeigt eine Vergleichung mit dem hebräischen Texte, dass Matthäus v. 18 und 19 den Grundtext wörtlich wiedergiebt, nur für בַּחוּץ, ἔξω, liest er: ἐν ταῖς πλατείαις.

Ebenso ist v. 20 bis σβέσει genau nach dem hebr. Texte. Die folgenden Worte ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν enthalten den Hauptgedanken bei Jes. c. 42. v. 4; sind aber nicht wörtlich, so dass Matthäus den Schlusssatz des dritten und den vierten Vers bei Jesaias auslässt bis auf den letzten Satz; wo er aber die Uebersetzung der LXX hat.

Eine Vergleichung des Citats bei Justin Dial. c. 123 mit Matthäus ergiebt, dass Justin, welcher zu Anfang nach den LXX citirt, von θήσω an bis σβέσει mit Matthäus übereinstimmt. Selbst den Ausdruck ἐν ταῖς πλατείαις hat er mit Matthäus gemein. Nur für ἀπαγγελεῖ Matth. c. 12 v. 18 liest er nach den LXX ἐξοίσει. Die andern Abweichungen κράξει für κραυγάσει, und ἀκούσεται für ἀκούσει, und οὐ μὴ für οὐ, sind minder erheblich. Nach σβέσει fällt er in die LXX zurück.

Im Citate Dial. c. 135 hat er nach Matthäus λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει. Auch die Worte: ἕως οὗ νῖκος ἐξοίσει κρίσιν sind, wiewohl etwas abweichend, dennoch nach Matthäus, und weichen von den LXX sowohl wie vom hebr. Texte ab.

Dieses zu Tage tretende Verhältniss in beiden Citaten Justins lässt sich nicht aus einer Handschrift, welche Justin etwa gebrauchte, erklären. Er müsste vielmehr, was nicht annehmbar, zwei von einander abweichende Handschriften gehabt und an jeder dieser beiden Stellen desselben Buchs eine andere Handschrift gebraucht haben. Die Erklärung ist aber einfach und natürlich, wenn man annimmt, dass Justin aus dem Gedächtnisse citirte, dass er die Stelle bei Matthäus kannte, und dass diese von Einfluss auf seine Textmischung in beiden Stellen gewesen ist.

Dieses eigenthümliche Verhalten Justins zeigt sich nicht bloss in

Citaten aus den Propheten, die sich in den Evangelien finden; es hat auch Geltung für einige paulinische Briefe:

Im Galaterbrief c. 3 v. 13 ist eine Schriftstelle aus Dt. c. 21 v. 23 citirt mit den Worten: ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου. Dieses Citat steht wörtlich Dial. c. 96. Die LXX haben: κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου. So wie diese Version von dem Citate im Galaterbriefe verschieden ist, so ist auch der hebr. Text abweichend; er liest nämlich: כִּי־קִלְלַת אֱלֹהִים תָּלוּי d. h. nam exsecratio Dei est suspensus.

Justin im Dial. c. 89 berücksichtigt diese Stelle noch Einmal und sagt: ἐπικατάρατος γὰρ ὁ σταυρούμενος ἐν τῷ νόμῳ λέγεται εἶναι. Auch hier deutet die Form des Ausdrucks auf den Galaterbrief als Quelle, und beweist zu gleicher Zeit, dass Justin aus dem Gedächtnisse citirt, da sein Citat von dem erstern abweicht.

Eine andere Stelle, welche den Epheserbrief betrifft, ist folgende:

Bei Justin Dial. c. 39 ist eine Stelle aus Ps. 67 (68) v. 19 citirt; dieselbe steht auch im Epheserbriefe c. 4 v. 8.

Justin Dial. c. 39.	Eph. c. 4 v. 8.	LXX.	Uebersetzung des hebr. Textes.
ἀνέβη εἰς ὕψος, ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις.	ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις.	ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ.	Du steigst zur Höhe, führst Gefangene, empfängst Geschenke an Menschen.

Auch hier stimmt Justin gegen die LXX und den hebr. Text mit der Stelle im Epheserbriefe überein.

Dieselbe Stelle citirt er nochmals Dial. c. 87, und zwar wörtlich wie c. 39. Nur statt τοῖς ἀνθρώποις liest er: τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, und zeigt so durch diese Aenderung, dass er frei citirt.

Andere Citate Justins Dial. c. 27 und c. 39 unterstellen die Kenntniss des Römerbriefs. Vgl. Semisch a. a. O. S. 123 u. f.

Aus diesen Bemerkungen und aus weitern Beobachtungen ergiebt sich ferner als Eigenthümlichkeit der alttestamentlichen Citate Justins:

4) Justin giebt in einer Klasse von Citaten zu erkennen, dass ihm drei Evangelien und mehrere paulinische Briefe bekannt sind.

5) Obgleich Justin in längern Citaten sich an den Text der LXX zu halten pflegt, so citirt er doch nicht selten, namentlich bei kürzern Citaten, nach dem Gedächtniss, wodurch Einestheils dieselben Citate, welche aber an mehreren Orten vorkommen, von einander abweichen, anderntheils aber mancherlei Abweichungen von den LXX entstehen, wie z. B. Dial. c. 27 das Citat aus Ps. 13 (14) v. 2. 3 dieselben aufweist*).

6) Aus demselben Grunde finden sich bei Justin Citate, welche eine Combination mehrerer Weissagungen Eines oder mehrerer Propheten sind. So ist Apol. I. c. 31 eine Combination aus Jes. c. 11 v. 1. 10 und Num. c. 24 v. 17; obgleich bloss Jesaias citirt ist. Desgleichen steht Apolog. I. c. 52 ein Citat aus Zacharias, Psalm 91, Joel und Jesaias gemischt, in freier Anwendung und Verbindung, während nur Zacharias citirt ist. Die Combination des Citats Dial. c. 17 aus Jesaias c. 56 v. 7 und Jerem. c. 7 v. 11 ist dagegen nicht als reine Gedächtnissoperation aufzufassen; sondern weist, wie wir oben bereits bemerkt, auf die Kenntniss und Benützung eines Evangeliums hin.

7) Einige Citate kommen vor, welche sich bei den citirten Propheten nicht finden, sondern bei andern stehen, was auf einen Irrthum der Erinnerung hinweist**). Einige solcher Stellen finden sich gar nicht in unserm gegenwärtigen Texte, z. B. Dial. c. 138 das angebliche Citat aus Jesaias. Dahin gehören auch solche, von welchen Justin den Juden den Vorwurf macht, dass sie dieselben absichtlich aus dem Texte ausgemerzt hätten: Dial. c. 71, c. 72, c. 73. Da aber eine dieser Stellen im hebr. Texte steht, die andern dagegen, soweit die Kritik bis jetzt dies ermitteln kann, nie im hebräischen oder griechischen Texte standen; so zeugt diese Behauptung, dass Justin nach mündlichen Mittheilungen hier gesprochen hat.

8) Da sich Justin in Wiedergabe desselben Citates nicht gleich bleibt und häufig aus dem Gedächtnisse citirt; so lässt sich aus seinen Citaten, worin er von den LXX abweicht, wozu namentlich die kürzeren

---

*) Vgl. Semisch a. a. O. S. 240 u. f.

**) Vgl. Semisch a. a. O.

Citate gehören, kein giltiger Schluss auf die Beschaffenheit der Handschriften, welcher er sich bediente, machen, und nur die längern Citate, worin er sich an die LXX hält, können hierfür gebraucht werden.

9) Einigemale citirt Justin, wie er ausdrücklich bemerkt, nach dem hebr. Texte, vgl. Dial. c. 124, c. 131, c. 137. Bisweilen beruft er sich in seiner Beweisführung auf beide Texte: Dial. c. 123. 124. 131. 135. Auch diese Stellen sind nur mit Behutsamkeit für die Texteskritik zu gebrauchen, da aus No. 7 sich ergiebt, dass Justin selbt Lesearten und kürzere Sentenzen nach der Ueberlieferung für seinen Zweck anführt.

§. 29.

Die Schriften des neuen Testaments bei Justin.

Nachdem die Art und Weise, wie Justin das von ihm als eine Quelle der christlichen Lehre gebrauchte alte Testament citirt, erörtert worden, gehen wir zu der im vorigen §. theilweise schon mit gelösten Frage über, ob Justin auch Schriften des neuen Testaments kenne und ebenmässig als Quelle benutze? Zunächst betrifft unsere Frage die vier kanonischen Evangelien.

Der Name εὐαγγέλιον zur Bezeichnung einer christlichen Schrift kömmt bei Justin nur zweimal und zwar im Dialoge vor. Das erste mal (Dial. c. 10) sagt der Jude Trypho zu Justin: Ὑμῶν δὲ καὶ τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα θαυμαστὰ οὕτως καὶ μέγαλα ἐπίσταμαι εἶναι, ὡς ὑπολαμβάνειν μηδένα δύνασθαι φυλάξαι αὐτά· ἐμοὶ γὰρ ἐμέλησεν ἐντυχεῖν αὐτοῖς. Folgt hieraus auch nicht strenge, dass Trypho an ein geschriebenes Evangelium dachte; so wird doch jeder Zweifel hieran ausgeschlossen durch die Worte Justins Dial. c. 18. Nachdem Justin dem Trypho die Versündigung, welche sich die Juden gegen den Messias zu Schulden kommen liessen, vorgehalten, und ferner das Unrecht hervorgehoben, womit sie demselben seinen Ausruf: „Mein Haus ist ein Bethaus, ihr aber habt es zu einer Räuberhöhle gemacht" (Luc. c. 19 v. 46) verübelt, ebenso wie seine

strafenden Worte gegen die Pharisäer (Matth. c. 23 v. 23. 27, Luc. c. 11 v. 42. 52); fährt er an dieser Stelle fort: „Da du, o Trypho, nach deinem eigenen Geständnisse das gelesen hast, was von unserm Heilande gelehrt worden ist“ u. s. w.*). Justin beruft sich hier auf das von Trypho c. 10 abgelegte Geständniss und unterstellt, dass Trypho in dem Evangelium selbst gelesen habe.

Die andere Stelle steht Dial. c. 100, wo Justin sich auf ein geschriebenes Evangelium beruft mit den Worten: καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ δὲ γέγραπται, und sodann ein Citat aus Mtth. c. 11 v. 27 anführt.

Auch den Plural εὐαγγέλια gebraucht er Einmal Apol. I. c. 66, indem er sagt, dass die von den Aposteln verfassten Denkwürdigkeiten εὐαγγέλια genannt würden**).

Ferner bedient er sich zur Bezeichnung christlicher Schriften des allgemeinen Ausdrucks ἡμέτερα συγγράμματα Apol. I. c. 28***). Dem Zusammenhange nach denkt er hierbei an neutestamentliche Schriften, die er hier ähnlich benennt, wie er Apol. I. c. 67 die Schriften des alten Testaments als συγγράμματα τῶν προφητῶν bezeichnet und mit den Denkwürdigkeiten der Apostel zusammenstellt.

Am häufigsten aber gebraucht Justin zur Bezeichnung neutestamentlicher Schriften den Ausdruck: Denkwürdigkeiten der Apostel, ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, vgl. Apol. I. c. 33 u. Dial. c. 100 bis 107†). In dem c. 103 des Dialogs gebraucht er auch Einmal die Bezeichnung ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἀκολου-

---

*) *Ἐπειδὴ γὰρ ἀνέγνως, ὦ Τρύφων, ὡς αὐτὸς ὁμολογήσας ἔφης τὰ ὑπ' ἐκείνου τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδαχθέντα, οὐκ ἄτοπον νομίζω πεποιηκέναι καὶ βραχέα τῶν ἐκείνου λόγια πρὸς τοῖς προφητικοῖς ἐπιμνησθείς.*

**) *Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν.*

***) *Ὡς καὶ ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων ἐρευνήσαντες μαθεῖν δύνασθε.*

†) Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks vergl. Credner Beiträge I. S. 132. Semisch a. a. O. S. 89. Die Bedeutung desselben als ursprünglich mündlich mitgetheilte, obgleich nachher aufgeschriebene, Denkwürdigkeiten ergiebt sich aus Euseb. H. E. lib. III. c. 39, wo das Zeitwort *ἀπομνημονεύειν*, und aus Iren. adv. Haer. lib. V. c. 8, wo das Nomen *ἀπομνημονεύ-*

θησάντων αὐτούς, und Dial. c. 106 redet er von Denkwürdigkeiten des Petrus.

Die Ausdrücke εὐαγγέλια und ἀπομνημονεύματα bezeichnen dieselben Schriften, wie aus Apol. I. c. 66 erhellt, wo der zweite Ausdruck durch den ersten erklärt ist. Dasselbe besagt auch die Bezeichnung εὐαγγέλιον. Dies ergiebt sich sowohl aus der Art und Weise, wie Justin an der betreffenden Stelle über diese Schriften spricht, als auch besonders daraus, dass die im Dial. c. 100 citirte im εὐαγγέλιον enthaltene Stelle Matth. c. 11 v. 27 auch in der Apol. I. c. 63, und zwar als in den Denkwürdigkeiten der Apostel stehend erwähnt wird. Ebenso bedeutet auch der Apol. I. c. 28 gebrauchte Ausdruck ἡμέτερα συγγράμματα dasselbe wie die Denkwürdigkeiten der Apostel.

Häufig gebraucht Justin auch den Ausdruck γέγραπται, oder εἶπε (ὁ κύριος) und ähnliche. Aus dem Zusammenhange dieser Stellen ergiebt sich, dass er auch hier in der Regel die Denkwürdigkeiten der Apostel meint. Vgl. Dial. c. 35. 49. c. 81. c. 76. c. 93. c. 99. c. 120. Apol. I. c. 15. Die Ausnahmen werden wir weiter unten näher bestimmen.

Die demnach unter verschiedenen Namen bei Justin vorkommenden Schriften des neuen Bundes sind nach seiner Angabe von den Aposteln und ihren Anhängern verfasst, weshalb er die Apostel auch Apol. I. c. 33 die ἀπομνημονεύσαντες nennt.

Wieviele dieser Schriften es gewesen, sagt Justin nicht ausdrücklich und ist nur durch seine Citate zu erkennen. Wir haben hierüber folgende Andeutungen:

Wenn er sagt, die ἀπομνημονεύματα seien von den Aposteln Christi verfasst; so erhellt, dass er mehrere Apostel unterstellt, wenn auch zunächst nicht gerade mehrere besondere Berichte.

Im Dial. c. 106 nennt er die ἀπομνημονεύματα des Petrus. Vergleicht man das beigefügte nur bei Marcus c. 3 v. 16. 17 stehende Citat; so ergiebt sich, dass er hierunter das Evangelium des Markus,

---

ματα in dieser Weise gebraucht wird. Vgl. auch Orig. bei Euseb. a. a. O. lib. VI. c. 25.

welches bekanntlich unter des Petrus Einfluss zu Stande gekommen und die Lehrvorträge Petri enthielt*), versteht.

Hieraus folgt, dass Justin unter den ἀπομνημονεύματα der Apostel mehrere Berichte versteht.

Dial. c. 103 sagt er, dass die ἀπομνημονεύματα von den Aposteln Christi und ihren Anhängern verfasst seien. Er unterscheidet also mehrere Apostel und Apostelschüler, und zeugt so für mehrere Berichte von Aposteln und ihren Schülern. Welche dies nun seien, dies muss sich aus den weiteren Untersuchungen ergeben**).

Was diese Schriften enthielten, darüber erhalten wir sowohl durch zahlreiche Nachrichten über den Inhalt, als auch durch eine noch grössere Zahl von Citaten hinreichende Auskunft. In der Stelle Apol. I. c. 33 bemerkt Justin: die ἀπομνημονεύσαντες hätten Alles von Christus aufgeschrieben. Nach Dial. c. 10 enthielt das Evangelium Vorschriften, παραγγέλματα. Häufig beruft sich Justin auf Reden des Herrn und citirt solche. Dieselben charakterisirt er Apol. I. c. 14 als kurze und kernige Sprüche. Sie heissen διδάγματα Apol. I. c. 14. Dial. c. 49. Auch enthielten sie Geschichtserzählungen über Jesus, über die Ankündigung seiner Geburt, die Erscheinung der Magier, die Flucht nach Egypten, den Kindermord des Herodes, über die Taufe Jesu und seine Versuchung durch den Satan. Ferner waren darin erzählt seine Wunderwirkungen, seine Reden gegen die Pharisäer, sein Leiden, die Auferstehung und Himmelfahrt. Auch standen darin Weissagungen von seiner zweiten Wiederkunft, von dem Gerichte u. A.

Diese Schriften waren Vorleseschriften, welche am Sonntage in den christlichen Versammlungen vorgelesen wurden Apol. I. c. 67. Ferner dienten sie als eine Quelle des Glaubens und der christlichen Einrichtungen, wie Justin Apol. I. c. 66 u. 67 ausdrücklich erklärt, und wie auch durch seine übrigen Aeusserungen und den Gebrauch, welchen

*) Anderer Ansicht ist Schwegler Nachap. Zeitalter I. S. 220 etc., welcher eine nicht kanonische Schrift, das κήρυγμα Πέτρου, hier annimmt.

**) Vgl. hierzu die zu weit gehende Ansicht von Semisch Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justin S. 80 u. f.

er von diesen Schriften macht, sich ergiebt. So citirt er sie in der I. Apologie als Belege für den Glauben der Christen. Im Dialoge führt er sie an zum Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion, und dass in Christus die Verheissungen des alten Testaments zur Erfüllung gekommen seien.

§. 30.

Folgende Eigenthümlichkeiten zeigen sich bei Untersuchung der Stellen, wo Justin Mittheilungen aus den Denkwürdigkeiten, oder aus den Evangelien macht, oder wo er mit den Formeln γέγραπται, εἶπε etc. Stellen aus diesen Schriften citirt:

1) Ueberall wo Justin die Denkwürdigkeiten der Apostel, oder wo er unter anderer Bezeichnung diese Schriften der Christen erwähnt, oder auch wo er einfach sagt γέγραπται und dann Mittheilungen aus dem Inhalte dieser Schriften macht, da finden sich dieselben im Wesentlichen in einem, oder in mehreren unserer canonischen Evangelien vor.

2) Dieselbe Erscheinung findet in der Regel auch Statt, wenn er Aussprüche Christi als solche anführt, oder aus dem Leben des Herrn Erzählungen beibringt, ohne zu erwähnen, dass dieselben in den Schriften der Apostel geschrieben stehen. Jedoch kommen in dieser Klasse auch Worte und Reden Christi vor, so wie Mittheilungen über den Herrn, welche nicht in unseren canonischen Evangelien stehen, was in der Klasse ad 1. nirgends der Fall ist. Dahin gehören

a) Apol. I. c. 32 in der Stelle: „Denn ein Eselfüllen stand an einem Eingange des Fleckens an einen Weinstock angebunden, dieses liess er herbeiführen,“ der Ausdruck: πρὸς ἄμπελον δεδεμένος. Derselbe findet zwar seine Begründung in der prophetischen Stelle Gen. c. 49 v. 11, er fehlt aber in den Evangelien.

b) Apol. I. c. 35 wird die Verspottung Jesu in folgender Weise geschildert: καὶ γάρ, ὡς εἶπεν ὁ προφήτης, διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν: „Denn sie schleppten, wie der Prophet sagt, ihn und setzten ihn auf einen Richtstuhl und spra-

chen: richte uns." Diese Art der Verspottung und die Worte der Spötter χρῖνον ἡμῖν stehen nicht in den Evangelien.

c) Apol. I. c. 50 wird gesagt, nach der Kreuzigung Jesu seien alle Jünger von ihm abgefallen und hätten ihn verleugnet.

d) Dial. c. 47 sagt Justin: διὸ καὶ ὁ ἡμετέρος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπεν· ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ: „Daher hat auch unser Herr Jesus Christus gesagt: „wobei ich euch ergreife, dabei werde ich euch auch richten." Diese Worte Jesu stehen gleichfalls nicht in den Evangelien.

e) Dial. c. 78 S. 268 lesen wir die Bemerkung: Joseph sei in eine Höhle nahe bei Bethlehem gegangen. Hier habe Maria Jesus geboren und in die Krippe gelegt, wo die aus Arabien kommenden Magier das Kind gefunden hätten. Auf den Ausdruck σπήλαιον legt Justin darum Gewicht, weil er die Erfüllung der prophetischen Stelle Jes. c. 33 v. 13 – 19 nachweisen will; aber gerade dieser Ausdruck fehlt bei Luc. c. 2 v. 7, welcher den Ort der Geburt Jesu zwar als einen solchen beschreibt, wo eine Krippe war, ihn aber sonst nicht näher benennt. Origenes (contra Cels. lib. I. c. 51) bemerkt, dass zu Bethlehem die Höhle gezeigt werde, wo Christus geboren worden sei. Auch steht diese Nachricht in dem Protoevangelium Jacobi c. 18. 19. 21, in der Historia Josephi c. 7, in dem Evangelium infantiae Servatoris c. 2, und in der Historia de Nativ. Mariae c. 14. In den canonischen Evangelien steht sie aber nicht.

f) Im Dial. c. 88 S. 306 ist von der Taufe Jesu die Rede. Hier heisst es: Als Jesus in das Wasser gestiegen sei, habe sich ein Feuer im Jordan entzündet*). Diese Sage wird auch im sechsten Buche der Sibyllen v. 6 und im siebenten Buche v. 84 daselbst berücksichtigt. Sie stand auch in der Praedicatio Petri. Vgl. Epiphan. Haeres. 30 §. 13. In unsern Evangelien fehlt sowohl diese Nachricht, als auch die andere Dial. c. 88 u. Dial. c. 103 vermerkte, wornach als Jesus nach der Taufe aus dem Jordan gestiegen, eine Stimme über ihm gesprochen haben soll: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt."

*) Dial. c. 88 S. 306. S. d. St. in No. 3.



Dies sind die prophetischen Worte des Ps. 2 v. 7, weshalb auch Justin an der ersten Stelle sagt: Die Stimme sei dieselbe gewesen, welche auch durch David gesprochen habe. Nach Epiphan. Haer. 30 §. 13 standen in dem Evangelium der Ebioniten neben der in unsern Evangelien mitgetheilten Rede vom Himmel noch zwei Himmelsstimmen, unter welchen auch die hier von Justin erwähnte sich befindet.

g) An der genannten Stelle Dial. c. 88 S. 310 wird noch eine apokryphische Nachricht aus der Jugendzeit Jesu erzählt. Darnach soll Jesus für einen Zimmermann gehalten worden sein, denn er habe Zimmermanns-Arbeiten gefertigt, Pflüge und Joche*). Diese Nachricht findet sich in dem Evangelium Infantiae Servatoris c. 38 wieder. (Thilo Cod. Apocr. N. T. T. I. p. 112).

3) Wir haben oben bemerkt, dass an allen diesen Stellen Justin nie sage, es stehe in den Schriften der Apostel, oder es stehe geschrieben etc. An Einer Stelle schliesst er solche Nachrichten ausdrücklich von jenen schriftlichen Berichten aus, nämlich im Dial. c. 88 S. 306. Die ganze Stelle lautet: Καὶ τότε ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην ποταμόν, ἔνθα ὁ Ἰωάννης ἐβάπτιζε, κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν. Da das ἔγραψαν sich auf den Satz von καὶ ἀναδύντος an bezieht, wie aus der Constructionsänderung erhellt, so sagt Justin nicht, dass die Erzählung von der Feuererscheinung in den Denkwürdigkeiten der Apotel stehe; sondern er schliesst diese Nachricht von dem was geschrieben stand aus und erwähnt dabei, die Nachricht, dass der heil. Geist in Gestalt einer Taube über Christus, nachdem er aus dem Wasser gestiegen, erschienen sei, hätten die Apostel schriftlich verzeichnet**).

*) Dial. c. 88 S. 310: *ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὤν, ἄροτρα καὶ ζυγά, δια τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων καὶ ἐνεργῆ βίον.*

**) Vgl. Semisch a. a. O. S. 408 und die entgegenstehende unrichtige Behauptung Hilgenfelds a. a. O. S. 164 u. f.

Eine andere, weniger direkt beweisende Stelle ist Dial. c. 103 S. 352, wo Justin bemerkt, dass Jesus nach der Taufe vom Satan versucht worden sei. Die Stelle lautet: Καὶ γὰρ οὗτος ὁ διάβολος ἅμα τῷ ἀναβῆναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Ἰορδάνου, τῆς φωνῆς αὐτοῦ λεχθείσης· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε· ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων γέγραπται προσελθὼν αὐτῷ καὶ πειράζων. Auch hier kann die Berufung auf die Denkwürdigkeiten grammatisch nur auf den Satz, welcher von der Versuchung Jesu handelt, bezogen werden; dass auch die Worte des Zwischensatzes in diesen Denkwürdigkeiten gestanden, sagt er nicht, schliesst es vielmehr gerade durch die grammatische Fügung aus.

4) Als Folgerung aus No. 2 und 3 ergiebt sich:

Justin hatte ausser den Schriften der Apostel noch eine Quelle, woraus er einzelne Nachrichten über den Herrn, sowie einige Aussprüche Christi entnahm. Er unterscheidet diese Quelle von jenen Schriften der Apostel. Ob sie aber eine schriftliche, oder blos mündliche war, sagt er nicht ausdrücklich; jedoch können wir, da er nirgends auf sie als auf eine schriftliche Quelle hinweist, und da er sie sogar im Gegensatze gegen die schriftlich abgefassten Denkwürdigkeiten anführt, die nicht grundlose Vermuthung aussprechen, dass jene andere Quelle die mündliche Ueberlieferung war.

§. 31.

Betrachten wir jene Stellen näher, worin Justin, sei es ausdrücklich mit, oder ohne Nennung der Quelle, Citate liefert, welche sich in den canonischen Evangelien vorfinden; so ergiebt sich zunächst folgendes Bemerkenswerthe:

a) Am häufigsten sind die Citate, welche im Evangelium des Matthäus stehen; weniger oft finden sich diese Citate bei Lucas wieder, am seltensten bei Marcus und Johannes.

b) Diese Citate sind theils ganz wörtliche, theils mehr freie; und zwar macht es hierbei gar keinen Unterschied, ob die Denkwürdigkeiten der Apostel ausdrücklich genannt sind, oder nicht. So beruft sich Justin Dial. c. 100 n. 12 auf die Denkwürdigkeiten der Apostel

zum Beweise, dass Christus ein Sohn Gottes genannt worden sei. Im Dial. c. 101 n. 9 citirt er diese Denkwürdigkeiten abermals, indem darin geschrieben stehe: „Er hat sich Sohn Gottes genannt; er steige herab und wandle; Gott möge ihn erretten“ *). Wörtlich steht diese Stelle in keinem unserer Evangelien.

Dial. c. 102 n. 14 sagt Justin mit Berufung auf die Denkwürdigkeiten, Christus habe vor Pilatus Schweigen beobachtet. Unter gleicher Berufung ist dagegen c. 105 n. 12 ein wörtliches Evangelien-Citat enthalten.

Ganz in derselben Weise verfährt Justin, wo er sich auf die Denkwürdigkeiten der Apostel nicht ausdrücklich beruft, sondern wo er blos Ausdrücke wie γέγραπται, εἶπε, εἰπών etc. gebraucht.

Zu der Klasse von Stellen zunächst, wo Justin sich stets auf die Denkwürdigkeiten beruft, bemerken wir weiter:

Mit Evangelienstellen wörtlich übereinstimmende Citate finden sich nicht selten. So sind z. B. Dial. c. 105 (S. 358) Mtth. c. 5 v. 20 und Luc. c. 23 v. 46 ganz wörtlich citirt.

Bisweilen erscheint aber auch ein wörtliches Citat mit einem freien verbunden. So Dial. c. 107 (S. 362), wo die Worte Mtth. c. 12 v. 38 abgekürzt wiedergegeben sind mit: δεῖξον ἡμῖν σημεῖον, während die Mtth. c. 12 v. 39 folgende Antwort Jesu wörtlich angeführt ist, nur dass Justin nach Ἰωνᾶ die Worte τοῦ προφήτου auslässt.

Bald ist das Citat Justins eine freie Anführung evangelischer Stellen: z. B. Dial. c. 101 (S. 344), c. 103 (S. 352), c. 133 (S. 446). Vgl. Apol. I. c. 15 (S. 40). Mitunter ist ein solches Citat ein blosses Referat über den Inhalt evangelischer Stellen, betreffe der Gegenstand Geschichtserzählung oder Rede: z. B. Dial. c. 102 (S. 348).

Ein Theil der Citate Justins findet sich nur bei Einem Evangelisten, andere stehen gleichzeitig bei mehreren. Obwohl in den meisten Fällen, so ist doch nicht überall sicher zu erkennen, welchem Evangelisten das Citat angehört.

Wir geben hier ein Verzeichniss von Stellen, welche bei nur

*) Υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἔλεγε, καταβὰς περιπατείτω· σωσάτω αὐτὸν ὁ θεός.

Einem unserer Evangelisten vorkommen, mit der Bemerkung, dass sich dasselbe noch vermehren lässt.

I. aus Matthäus.

Dial. c. 78 n. 4 steht ein Citat aus Micha c. 5 v. 2. Bei Justin stimmt dasselbe wörtlich mit Matthäus c. 2 v. 6, nur fehlen die bei Matthäus stehenden Schlussworte τὸν Ἰσραήλ.

Dial. c. 78 n. 19 steht das Citat Mtth. c. 2 v. 18 aus Jeremias c. 31 v. 15 wörtlich nach Matthäus, nur fehlen bei Justin die auch in einigen Evangelienhandschriften ausgelassenen und daher von Tischendorf, obwohl mit Unrecht, ausgemerzten Worte θρῆνος καί.

Apol. I. c. 15 n. 16 ist ein fast ganz wörtliches Citat aus Mtth. c. 6 v. 19. 20. Ebenso ist Apol. I. c. 16 (S. 44) ein wörtliches Citat aus Mtth. c. 7 v. 21, und Apol. I. c. 16 das. abermals ein fast wörtliches Citat aus Mtth. c. 13 v. 42. 43. Ferner ist Apol. I. c. 15 n. 5 wörtlich aus Mtth. c. 19 v. 11. 12, nur mit einer unbedeutenden Umstellung einiger Worte.

Apol. I. c. 33 ist das Citat Jes. c. 7 v. 14 zwar nicht ganz wörtlich aus Mtth. c. 1 v. 23; jedoch ist sein Ursprung aus diesem Evangelium zu erkennen.

Dial. c. 78 n. 1—6 ist ein längeres Citat, dem Hauptinhalte nach mit Mtth. c. 2 v. 1—12 stimmend. Das Citat Dial. c. 78 n. 7—9 stimmt mit Mtth. c. 1 v. 18—24. Ein anderes a. a. O. befindliches ist nach Mtth. c. 2 v. 11—13.

II. aus Marcus.

Im Dial. c. 88 (S. 310) sagt Justin: Jesus sei für einen Sohn des Zimmermanns Joseph, und selbst für einen Zimmermann (τέκτων) gehalten worden. Bei Mtth. c. 13 v. 55 steht nun zwar die Nachricht, dass die Juden Jesus für den Sohn eines Zimmermanns hielten; aber bei Marcus c. 6 v. 3 steht, dass die Juden fragten: Ist dieser nicht der Zimmermann (τέκτων)? Der ferner bei Justin befindliche Zusatz: Jesus habe auch Zimmermannsarbeit gefertigt, trägt das Gepräge einer nachapostolischen Tradition.

Dial. c. 106 wird von Justin bemerkt: In den Denkwürdigkeiten des Petrus sei erzählt, dass die Söhne des Zebedäus vom Herrn Boanerges d. i. Söhne des Donners genannt worden seien. Diese Nachricht steht nur bei Marcus c. 3 v. 17. Die Verweisung Justins auf die Denkwürdigkeiten des Petrus hierbei stimmt mit der von Papias erwähnten Tradition, dass das Marcus-Evangelium das Kerygma des Apostels Petrus enthalte*).

Apol. I. c. 16 (S. 42) ist die Lehre von dem höchsten Gebote als ein Gebot des Herrn angeführt. Die Anführung ist zwar frei und enthält eine Mischung aus Mtth. c. 4 v. 10 und Marc. c. 12 v. 30; aber der von Justin gebrauchte Ausdruck: ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου weist auf Marcus hin. — Noch bestimmter deutet Dial. c. 93 (S. 324) auf dieselbe Stelle bei Marcus. Justin citirt hier dasselbe Gebot abweichend von dem vorigen Citate und enger an Marcus angeschlossen. Die Stelle bei Justin lautet nämlich: Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. Bei Marcus lautet sie: Καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου, καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου, und im v. 31: Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

Man sieht, Justin giebt das Citat des Matthäus wörtlich, aber mit Auslassung einiger Mittelglieder. Ein hiermit übereinstimmendes Citat steht zwar auch Luc. c. 10 v. 27. Die Bemerkung Justins aber, dass der Herr dieses Gebot für das höchste erklärt habe, deutet auf die bei Marcus a. a. O. erwähnte Veranlassung, welche bei Lucas nicht steht.

III. aus Lucas.

Dial. c. 100 (S. 342) steht ein Citat aus Luc. c. 1 v. 35. 38. Die Abweichungen von v. 35 erklären sich aus der direkten Rede. Das Stück aus v. 38 ist ganz wörtlich nach Lucas.

---

*) Euseb. H. E. lib. III. c. 39.

Im Dial. c. 78 (S. 268. Vgl. Apol. I. c. 34 S. 88) ist die Erwähnung des Census unter Cyrenius, als der ersten Schatzung in Judäa, wesentlich nach Luc. c. 2 v. 2. Auch die a. a. O. bei Justin vorkommende Bemerkung, dass Joseph zu Bethlehem keine Herberge gehabt, und dass Maria das neugeborne Christuskind in eine Krippe gelegt habe, ist nach Luc. c. 2 v. 6. 7.

Apol. I. c. 16 (S. 42) hat Justin die Stelle Luc. c. 6 v. 29 wie folgt:

Justin.	Luc.
Τῷ τύπτοντί σου τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην, καὶ τὸν αἴροντά σου τὸν χιτῶνα ἢ τὸ ἱμάτιον μὴ κωλύσῃς.	Τῷ τύπτοντί σε ἐπὶ τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην, καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς.

Eine ähnliche Stelle steht zwar auch bei Mtth. c. 5 v. 39; die eigenthümlichere mit Justin zusammentreffende Fassung ist aber bei Lucas.

Dial. c. 105 (S. 358) citirt Justin Luc. c. 23 v. 46 ganz wörtlich: εἶπε· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου.

Apol. I. c. 15 (S. 40) und Dial. c. 96 (S. 332) sind zwei unter sich selbst abweichende Citate aus Luc. c. 6 v. 36. Ferner Dial. c. 76 (S. 262) ist ein Citat nach Luc. c. 10 v. 19 mit geringer aus Justins Weise im Citiren zu erklärender Abweichung. Endlich Apol. I. c. 17 (S. 46) ist der Ausspruch Luc. c. 12 v. 48 frei wiedergegeben.

IV. aus Johannes.

Ausser verschiedenen Anspielungen auf Stellen bei Johannes*) erscheinen folgende Stellen von Bedeutung:

Dial. c. 17 (S. 60) spricht Justin von Christus als dem von Gott gesandten Lichte für die Menschen. Eine Beziehung auf Joh. c. 1 v. 9 ist hierin zu erkennen; wenn es auch möglich bleibt, dass Justin diese Auffassung aus dem mündlichen Kerygma hatte; wie denn auch seine Logoslehre hieraus abgeleitet werden kann.

Apol. I. c. 61 (S. 144) ist Joh. c. 3 v. 5 etwas abgekürzt wiedergegeben und damit aus Joh. c. 3 v. 4 die Frage des Nicodemus über die Möglichkeit der Wiedergeburt verbunden.

---

*) Vgl. Semisch a. a. O. S. 162 – 170.

Apol. I. c. 52 (S. 122) ist das Citat aus Zachar. c. 12 v. 10 bis 12 theilweise nach Joh. c. 19 v. 37 gebildet, wie bereits früher bemerkt worden ist.

§. 32.

Bei Justin erscheinen die Citate mehrerer Evangelisten öfters zu Einem Citat combinirt: So Dial. c. 103. n. 19—21 (S. 354). Auch kommen Combinationen mehrerer Stellen Eines Evangelisten nicht selten vor: Ein Beispiel hiervon ist Dial. c. 101 n. 9 (S. 344), wo Justin sagt: in den Denkwürdigkeiten der Apostel sei geschrieben: υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἔλεγε, καταβὰς περιπατείτω· σωσάτω αὐτὸν ὁ θεός. Vorher geht eine Erzählung von der Verspottung Jesu, dann folgt das Citat, wovon das erste Stück Mtth. c. 27 v. 43, das andere von καταβὰς an nur dem Sinne nach bei Mtth. c. 27 v. 42, und das letzte endlich von σωσάτω an wieder Mtth. c. 27 v. 43 steht.

Die nicht wörtlichen Citate sind theils durch Zusätze oder Auslassungen, theils durch Umstellung einzelner Wörter und selbst ganzer Sätze gebildet.

Es ist schon oben bemerkt worden, dass diese Erscheinungen sämmtlich auch bei der andern Klasse von Stellen vorkommen, wo Justin sich nicht ausdrücklich auf die Denkwürdigkeiten der Apostel beruft, sondern wo er bloss sagt: es stehe geschrieben, es sei durch den Herrn gesagt etc.

Noch ist hier zu bemerken, dass Justin oftmals eine und dieselbe Stelle an mehreren Orten verschieden citirt. So kömmt das vorhin erwähnte Citat Dial. c. 101 n. 9 (S. 344) auch Apol. I. c. 38 n. 6 (S. 94) vor. Die Verspottung Jesu ist darin aber etwas verschieden so erzählt: Σταυρωθέντος γὰρ αὐτοῦ ἐξέστρεφον τὰ χείλη καὶ ἐκίνουν τὰς κεφαλὰς λέγοντες· ὁ νεκροὺς ἀνεγείρας ῥυσάσθω ἑαυτόν. Ferner steht Dial. c. 101 n. 4 (S. 344) eine bei Mtth. c. 19 v. 16 befindliche Stelle wie folgt: Διδάσκαλε ἀγαθέ! ἀπεκρίνατο· τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστιν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Dieselbe Stelle citirt er Apol. I. c. 16 (S. 42) also: Διδάσκαλε ἀγαθέ! ἀπεκρίνατο λέγων· οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ μόνος ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὰ πάντα.

Dial. c. 49 (S. 160) ist die Stelle Mtth. c. 17 v. 11 sehr abgekürzt wiedergegeben mit den Worten: εἰπὼν καὶ Ἠλίαν ἐλεύσεσθαι. Bald darauf jedoch (S. 162) folgt das genauere Citat.

Die Stelle Mtth. c. 8 v. 11. 12 steht Dial. c. 76 (S. 260); ferner daselbst c. 120 (S. 406) und c. 140 (S. 464). An der ersten Stelle ist ἀνατολῶν vor δυσμῶν gesetzt, in den beiden letztern dagegen folgt es nach.

Apol. I. c. 15 (S. 40) steht die Stelle Luc. c. 6 v. 27, wiewohl nicht ganz wörtlich: Εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν καὶ ἀγαπάτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς καὶ εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς. Dieselbe Stelle, jedoch viel kürzer, steht Dial. c. 133 (S. 446).

Im Dial. c. 35 (S. 114) steht folgendes Citat nach Mtth. c. 7 v. 15: Πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσι λύκοι ἅρπαγες, und bald darauf wiederum mit den Worten: Οἵτινες ἐλεύσονται πρὸς ὑμᾶς, ἔξωθεν etc. Dieselbe Stelle befindet sich auch Apol. I. c. 16 (S. 44) also: Πολλοὶ γὰρ ἥξουσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἔξωθεν μὲν ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων, ἔσωθεν δὲ ὄντες λύκοι ἅρπαγες.

Es folgt hieraus, dass Justin auch im neuen Testamente, ebenso wie wir bei kürzeren Stellen des alten Testaments fanden, aus dem Gedächtniss citirte.

§. 33.

Zur Veranschaulichung der Art und Weise, wie Justin die Stellen des neuen Testaments gebraucht und behandelt, geben wir folgende Beispiele:

Apol. I. c. 15 ist eine Verbindung mehrerer Aussprüche des Herrn zur Empfehlung der Vortrefflichkeit der christlichen Religion. Alle diese Aussprüche, mit Ausnahme von zweien, sind aus der Bergpredigt entnommen. Grösstentheils sind es freie Anführungen aus Matthäus, Einigemale aus Lucas. Sie schreiten in der bei Matthäus vorhandenen Ordnung fort, und nur am Schlusse geht Justin zu Mtth. c. 6 v. 1, aber in loser Anknüpfung, zurück.

Die Aneinanderreihung dieser Stellen ist folgende:

Mtth. c. 5 v. 28. 29. 32. Hierauf wird Mtth. c. 19 v. 11. 12 eingereiht, und sodann folgt: Luc. c. 5 v. 32, c. 6 v. 27. 28, Mtth. c. 5 v. 42, c. 6 v. 19. 20. Hieran reiht sich Mtth. c. 16 v. 26, Luc. c. 6 v. 36, Mtth. c. 5 v. 45, c. 6 v. 25. 26 (vgl. Luc. c. 12 v. 22—24), Mtth. c. 6 v. 32, Luc. c. 12 v. 31 (vgl. Mtth. c. 6 v. 33), ferner Mtth. c. 6 v. 21. Den Schluss macht Mtth. c. 6 v. 1.

Im 16. Capitel der ersten Apologie werden die Aussprüche Jesu zum oben angegebenen Zwecke fortgesetzt, zunächst noch aus der Bergpredigt, jedoch so, dass Einiges des dort Vorkommenden nachgeholt wird, womit schon am Schlusse des vorigen Capitels der Anfang gemacht worden war.

Zuerst steht Luc. c. 6 v. 29. Damit ist verbunden Mtth. c. 5 v. 22, aber als freies Citat, welches abgekürzt und sichtbar für heidnische Anschauung angepasst ist. Hierauf folgt Mtth. c. 5 v. 41, eine nur bei Matthäus vorkommende Stelle, worauf Mtth. c. 5 v. 16 wieder als freies und den Heiden verständlich gemachtes Citat kömmt.

Nach einer Zwischenbemerkung Justins folgt Mtth. c. 5 v. 34 und 37, die Lehre Jesu vom Eidschwur. Die beiden v. 35 u. 36 sind ausgelassen, offenbar weil sie für Heiden nicht passten, ihnen selbst unverständlich waren. Den Ausspruch Jesu über das Nichtschwören nahm er abgekürzt auf, ganz so wie derselbe bei Jacobus c. 5 v. 12 steht und wie er auch in den spätern Clementinen vorkömmt.

Hierauf giebt Justin, da er seine Anführung von Sprüchen Jesu beendigen will, noch eine Art Blumenlese von solchen Aussprüchen. Zunächst verbindet er Mtth. c. 4 v. 10 mit Marc. c. 12 v. 30; das letztere Citat jedoch in freier Anführung der bei Marcus vorkommenden Stelle Dt. c. 6 v. 13 u. v. 5, wobei Justin sich sichtbar nicht an den Text der LXX, sondern an den Text des Marcus hält. Hierauf folgt Mtth. c. 19 v. 16 als freies Citat (vgl. Dial. c. 101); dann Mtth. c. 7 v. 21, eine nur bei Matthäus vorkommende Stelle und wörtlich mit diesem Evangelium stimmend. Ferner Luc. c. 10 v. 16 als abgekürztes Citat, und Luc. c. 13 v. 26—27, wo abermals das nur für Juden Passende ausgelassen ist. Durch die Worte Luc. a. a. O. v. 28,

welche er aber nicht anführt, bewogen, kömmt Justin auf Mtth. c. 13 v. 43, und verbindet sodann den Anfang von Mtth. c. 24 v. 5, wo von falschen Propheten die Rede ist, mit Mtth. c. 7 v. 15. 16. 19 in einem wörtlichen Citate.

Im 17. Capitel führt er eine für seinen Zweck wohl gewählte Lehre Jesu an frei nach Lucas c. 20 v. 21—25, und schliesst sodann mit einer Stelle Luc. c. 12 v. 48, wobei er aber die Parabel von den Talenten im Sinne gehabt zu haben scheint.

Im Dialoge mit Trypho c. 77 und c. 78, wo er dem Trypho beweisen will, dass die Stelle Jes. c. 8 v. 4 nicht auf Ezechias, wie Trypho behauptete, sondern auf Christus sich beziehe, bemerkt er zuerst in freier Anführung, dass Christus gleich nach seiner Geburt von den Magiern angebetet worden sei zur Zeit der Herrschaft des Herodes, welchen die Prophetie unter dem Könige der Assyrer verstehe. Ueber das Verhalten des Herodes sich nunmehr verbreitend, citirt er zunächst Mtth. c. 2 v. 2, in indirekter Rede und freier Anführung. Hieran knüpft er das Citat aus Micha c. 5 v. 2, aber wörtlich nach Mtth. c. 2 v. 6, nur lässt er die beiden letzten Worte τὸν Ισραήλ aus. Sodann führt er in freier Rede die Stelle Mtth. c. 2 v. 11. 12 an, nämlich die Anbetung der Magier und den ihnen gewordenen Befehl, nicht mehr zu Herodes zurückzukehren.

Während nunmehr bei Mtth. v. 13 der Befehl an Joseph ergeht, nach Egypten zu fliehen; erzählt Justin, um über den bisher noch nicht genannten Joseph die nothwendigen Erklärungen zu geben, und in der Geschichte bei Matthäus zurückgehend, dasjenige, was Mtth. c. 1 v. 18—20 und v. 24 steht, aber abgekürzt und frei referirend. Hieran knüpft er Luc. c. 2 v. 1—5 in freier Rede, um nachzuweisen, wie Joseph nach Bethlehem gekommen sei; und nun geht er wieder zurück auf Mtth. c. 2 v. 14. 15, die Flucht nach Egypten und ihre Dauer erzählend.

Er bringt sodann noch Einiges über die Geburt Jesu nach, und fügt eine apokryphische Nachricht hinzu; worauf er endlich zur Erzählung des bethlehemitischen Kindermords gelangt und hier erwähnt, Herodes habe alle Kinder zu Bethlehem ermorden lassen. Bei Mat-

thäus ist das Ereigniss offenbar genauer erzählt. Die citirte Stelle Jerem. c. 31 v. 15 ist aus Matthäus und nicht aus den LXX, wie wir schon früher nachgewiesen haben.

Ein anderes Beispiel steht Dial. c. 35 (S. 114). Justin misbilligt hier das Essen von Opferfleisch und bringt gegen schlechte Christen und falsche Lehrer einen Ausspruch Christi vor. Er verbindet zunächst Mtth. c. 24 v. 5 mit Luc. c. 7 v. 15, ähnlich wie er auch Apol. I. c. 16 thut. Hieran reiht er den Ausspruch des Herrn: ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις, welcher aber nicht in den Evangelien, sondern in ähnlicher Fassung im ersten Corintherbriefe c. 11 v. 18. 19 steht*). Hierauf bringt er nochmals die Stelle Luc. c. 7 v. 15; diesmal aber ohne Verbindung mit Mtth. c. 24 v. 5. Sodann folgt die Stelle Mtth. c. 24 v. 11. 24 mit einiger Erweiterung.

§. 34.

Die oben angeführten Erscheinungen bei Justin bestätigen dasjenige, was wir schon hervorgehoben haben, dass Justin seine schriftlichen Quellen, in denen das Leben und die Lehre Jesu verzeichnet waren, in einer ungezwungenen, freien Weise gebraucht, und dass er bald wörtlich, bald aus dem Gedächtnisse citirt.

Deshalb darf aus einem ungenauen Citate bei Justin auch nicht zu viel gefolgert werden. So wenn Apol. I. c. 61 S. 144 steht: ὁ χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, so finden wir hier Joh. c. 3 v. 5, aber abgekürzt, wieder. Die Veranlassung zu diesem Ausspruche Christi, welche bei Joh. c. 3 v. 4 in richtiger geschichtlicher Verbindung vorhergeht, bringt er hier nach, indem er auf die Worte des Nicodemus Rücksicht nehmend sagt: ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσιν ἐστι. Aehnlich verhält es sich mit der Apol. I. c. 16 S. 41 mitgetheilten Stelle über das Schwö-

---

*) Eine ähnliche, etwas erweiterte Stelle findet sich Clement. Homil. 16. c. 21: ἔσονται γάρ, ὡς ὁ κύριος εἶπεν, ψευδαπόστολοι, ψευδεῖς προφῆται, αἱρέσεις, φιλαρχίαι.

ren. Justin lässt hier gerade die Sätze aus, welche mehr für Juden verständlich waren, dagegen für Heiden nicht passten. Auch diese Stelle scheint abgekürzt aus Mtth. c. 5 v. 34. 37 zu sein, und zwar mit einer kürzeren Formel, welche bei Jacobus c. 5 v. 13 erscheint, und auch bei Paulus schon als bekannt unterstellt ist. Vgl. 2 Cor. c. 1 v. 17.

Auch sind wir nunmehr, nachdem wir die Eigenthümlichkeiten der schriftlichen Quellen Justins, aus denen er das Leben und die Aussprüche Jesu schöpft, kennen gelernt haben, im Stande, die Frage zu beantworten: ob Justin unsere vier canonischen Evangelien kannte und benützte?

Aus unsern bisherigen Erörterungen über Justin hat sich Folgendes ergeben:

1) Da, wo Justin sich auf schriftliche Quellen beruft, und auch mit wenigen Ausnahmen da, wo er nur über Christus erzählt, oder Aussprüche Christi anführt, lässt sich Jedesmal die betreffende Erzählung oder Stelle in den vier canonischen Evangelien nachweisen.

2) Wo Justin Stellen des alten Testaments citirt, welche aber auch in unsern Evangelien stehen, hält er sich in der Regel an den Wortlaut des Citates der Evangelien.

3) Justin erklärt seine schriftliche Quelle für eine Vorleseschrift in den christlichen Versammlungen, nicht in Einer, an Einem Orte; sondern allgemein, sicher auch in Rom selbst, wo der Kaiser sich befand, an den er schrieb, und wo wahrscheinlich er selbst sich damals befand.

Anm. Es ist ganz unwahrscheinlich, dass in allen den christlichen Versammlungen, welche Justin aus Erfahrung kannte, nicht unsere Evangelien, sondern apokryphische Evangelien, von deren Existenz man noch gar keine Spur bis zu Justins Zeit hat, vorgelesen worden sein sollten. Und doch müsste man dies annehmen, wollte man den Behauptungen von Schwegler, Hilgenfeld u. a. über die Evangelien Justins Glauben schenken.

4) Diese Vorleseschriften bezeichnet er als Schriften der Apostel und Apostelschüler.

5) Er führt aus jedem unserer vier canonischen Evangelien Stellen an, wie sich insbesondere aus der Berücksichtigung solcher Citate ergeben hat, die immer nur bei je Einem Evangelisten vorkommen.

6) Ausser dieser Quelle hatte Justin noch eine andere, welche er Einmal ausdrücklich von dieser schriftlichen Quelle unterscheidet.

Aus No. 1—5 schliessen wir, dass Justin unsere vier canonischen Evangelien in einer Sammlung vor sich hatte. An eine Evangelienharmonie, aus welcher er wörtlich citirte, ist hierbei nicht zu denken; denn dagegen streitet die Verschiedenheit in Mittheilung der gleichen Citate an mehreren Orten, und der freie Gebrauch, welchen er bei Anwendung der Schriftstellen des neuen Testaments macht.

Aus No. 6 folgt nicht, dass Justin noch eine andere geschriebene Quelle ausser der obigen benützte; denn nirgends deutet er an den betreffenden unter No. 6 fallenden Stellen dieses an. Die Annahme, dass Justin apokryphische Evangelien gekannt und gebraucht habe, ist zwar viel behauptet, aber nirgends hinreichend begründet. Die Behauptung Hilgenfelds aber (a. a. O. S. 304), wornach Justin die Evangelien nur untergeordnet, vorzugsweise aber ein apokryphisches Petrus-Evangelium, und entweder noch ein Protoevangelium (Jacobi), oder Acta Pilati, ferner ein Marcus-Evangelium, aus welchem der canonische Marcus geflossen, und eine besondere Recension des Matthäus-Evangeliums benutzt habe; kann ich nur für unerwiesen und unerweislich halten. Viel sicherer und taktvoller hat Semisch den Beweis geliefert, dass Justin die vier canonischen Evangelien gebraucht habe. Es ist eine eigenthümliche Voraussetzung, dass Justin, während die Evangelien vor ihm längst bekannt und gebraucht waren, wie wir dies oben hinreichend nachgewiesen haben, von diesen Schriften keinen, oder nur einen untergeordneten Gebrauch gemacht, dagegen eine Quelle benützt haben sollte, deren Existenz zu jener Zeit äusserst zweifelhaft ist.

§. 35.

Von den übrigen Schriften des neuen Testaments bei Justin.

Justin erwähnt ausser den Evangelien von den übrigen Schriften des neuen Testaments nur noch die Apokalypse. Eine Beziehung auf dieselbe steht nämlich Apol. I. c. 28 S. 72, wo er sagt: παρ' ἡμῖν μὲν γὰρ ὁ ἀρχηγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων ὄφις καλεῖται καὶ σατανᾶς καὶ διάβολος, ὡς καὶ ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων ἐρευνήσαντες μαθεῖν δύνασθε· ὃν εἰς τὸ πῦρ πεμφθήσεσθαι μετὰ τῆς αὐτοῦ στρατίας καὶ τῶν ἑπομένων ἀνθρώπων κολασθησομένους τὸν ἀπέραντον αἰῶνα, προεμήνυσεν ὁ χριστός. Die genannten συγγράμματα sind hier die christlichen Schriften. Die Beziehung auf Apocal. c. 20 v. 2 ist nicht zu leugnen, obgleich auch die Stelle Luc. c. 20 v. 35. 36 dem Verfasser zugleich im Gedächtniss war.

Eine mehr ausdrückliche und deutliche Bezugnahme steht Dial. c. 81 n. 12 S. 282*). Endlich ist Dial. c. 45 n. 14 S. 146 ein Anklang an Apocal. c. 21 v. 4.

Die übrigen Schriften des neuen Testaments betreffend, so wird bei Justin keine ausdrücklich genannt; auch wird keine einzige derselben von ihm in dem Sinne benützt, dass aus irgend einer von ihnen eine Stelle, oder ein Satz, sei es mit oder ohne Berufung auf eine apostolische Schrift, mitgetheilt wird.

Es wäre sehr auffallend, wenn sich bei Justin nun auch gar keine Spuren sollten auffinden lassen, dass er eine Kenntniss von den übrigen Schriften des neuen Testaments gehabt habe; um so mehr, da er mit Marcions Häresie genau bekannt war, und eine Schrift gegen die Häretiker, unter welchen auch Marcion war, verfasst hatte. Marcion hatte aber bekanntlich bereits zehn paulinische Briefe gesammelt, was Justin nicht unbekannt sein konnte.

Bedenkt man ferner, dass Justin in Samaria gebürtig war und

---

*) *Καὶ ἔπειτα καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε, καὶ μετὰ ταῦτα τὴν καθολικὴν καὶ, συνελόντι φάναι, αἰωνίαν ὁμοθυμαδὸν ἅμα πάντων ἀνάστασιν γένησεσθαι καὶ κρίσιν.*

nach seiner Bekehrung zum Christenthum in Alexandrien, Ephesus und Rom lebte, wo gewiss ausser den dort vorhandenen Briefen an die Epheser und Römer auch noch andere Briefe der Apostel bekannt waren; so würde es um so mehr befremden, wenn Justin nicht wenigstens mehrere Schriften der Apostel gekannt und diese seine Bekanntschaft verrathen haben sollte.

Da es aber fest steht, dass Justin weder die Apostelgeschichte nennt, noch eine Stelle daraus citirt, ebensowenig wie er die didaktischen Schriften des heil. Paulus und die katholischen Briefe nennt oder citirt, obgleich es ihm weder in dem Dialoge mit Trypho noch in der ersten Apologie an Veranlassung hierzu fehlte; so ist dies immer noch eine beachtungswerthe Erscheinung, selbst wenn sich sonstige Spuren von Benützung einzelner dieser Schriften aufweisen lassen.

Otto hat in seiner Ausgabe des Justin, im index locorum, Stellen zu allen Schriften des neuen Testaments, mit Ausnahme des ersten Briefes an die Thessalonicher, des zweiten an Timotheus, des Briefes an Philemon, des zweiten Petribriefes und der beiden letzten Briefe des Johannes notirt, worin Beziehungen auf diese Schriften vorkommen sollen. Jedoch bei näherer Untersuchung muss eine reichliche Zahl von Citaten als nicht beweisend ausfallen. Für die Apostelgeschichte citirt er nicht weniger als zehn Stellen; unter diesen ist jedoch keine einzige, worauf sich ein Beweis bauen liesse; nur vier Stellen bei Justin enthalten möglicher Weise einen Anklang an die Apostelgeschichte, nämlich:

Apol. I. c. 49 S. 114, wo Justin sagt: „Die Juden, welche die Prophetien besassen und stets die Ankunft Christi erwarteten, hätten ihn nicht nur nicht erkannt, sondern auch mishandelt, die aber welche nie etwas von Christi gehört, bis die Apostel ihnen denselben verkündigt und die Weissagungen über ihn mitgetheilt hätten, diese seien von Freude und Glauben erfüllt worden, hätten ihren Götzen entsagt und sich dem unsterblichen Gott durch Christus geweiht.“ Möglicherweise liegt hierin eine Hinweisung auf Act. c. 13 v. 27 u. 48. Ein Beweis lässt sich jedoch hieraus nicht führen, indem das, was er

sagt, nur annähernd in den betreffenden Stellen der Apostelgeschichte enthalten ist und Justin dies eben so gut als Thatsache aus der Geschichte des Christenthums genommen haben konnte.

Die zweite Stelle Apol. I. c. 50 S. 118 ist gleichfalls unsicher. Justin bemerkt hier: „Nach der Kreuzigung Christi seien auch alle seine Jünger (γνώριμοι) von ihm abgefallen und hätten ihn verleugnet; später aber, als er von den Todten auferstanden und ihnen erschienen sei und als er sie gelehrt habe die Propheten zu lesen, worin alles dieses vorausgesagt worden, und als sie ihn hätten gegen Himmel auffahren sehen und gläubig geworden seien, und nachdem sie die ihnen von dorther gesendete Kraft von ihm empfangen und zu jedem Menschengeschlechte gekommen seien; hätten sie dieses gelehrt und seien sie Apostel genannt worden.“ Die Himmelfahrt Jesu und die Sendung des heil. Geistes wird nun zwar in der Apostelgeschichte c. 1 v. 8 etc., c. 2 v. 3 etc. erzählt, aber als Factum war dies den Christen aus dem Kerygma auch ohne die Apostelgeschichte bekannt, so dass auch hieraus auf keine Unterstellung dieser Schrift mit Sicherheit geschlossen werden kann. Endlich im Dial. c. 36 v. 1 und c. 76 n. 18 kömmt der Ausdruck παθητὸς χριστὸς vor in der Beziehung, dass Christus als solcher von den Propheten geweissagt worden sei. Dieser Ausdruck steht im neuen Testamente nur Act. c. 26 v. 23, und zwar gleichfalls in Beziehung auf die Weissagungen der Propheten von Christus gebraucht. Dies ist die einzige Stelle, welche mit einiger Wahrscheinlichkeit bei Justin auf eine Kenntniss und auf den Gebrauch der Apostelgeschichte zurückführt; jedenfalls nur ein schwacher Anhaltspunkt.

Gehen wir weiter zum Römerbriefe, so haben wir Dial. c. 39 v. 1 u. 2 S. 128 eine Stelle, welche die Kenntniss dieses Briefes bei Justin voraussetzt. Justin sagt hier: Es sei nicht zu verwundern, wenn die Christen von den Juden gehasst würden, da sie die Weissagungen über Christus verständen und die Juden der Verstocktheit beschuldigten. Elias habe schon über solche Behandlung sich geäussert. Er citirt nun als Beleg die Stelle I. Reg. c. 19 v. 10 und die Antwort Jehovahs v. 18. Die betreffende Stelle Justins lautet:

Καὶ γὰρ Ἡλίας περὶ ὑμῶν πρὸς τὸν θεὸν ἐντυγχάνων οὕτως λέγει· Κύριε, τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν καὶ τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν· κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος, καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχήν μου. Καὶ ἀποκρίνεται αὐτῷ· Ἔτι εἰσί μοι ἑπτακισχίλιοι ἄνδρες, οἳ οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ.

Vergleicht man hierzu ad Rom. c. 11 v. 2—4, so ergiebt sich als bemerkenswerth zunächst das Wort ἐντυγχάνων bei Justin, welches auch ad Rom. angewendet ist. Im Römerbriefe lautet nämlich die Stelle: ὡς ἐντυγχάνει τῷ θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραήλ. Das Subject ist dasselbe wie bei Justin. Statt περὶ ὑμῶν bei Justin steht ad Rom. κατὰ τοῦ Ισραήλ, statt πρὸς τὸν θεόν steht τῷ θεῷ. Nun folgt im Römerbriefe dasselbe Citat, welches auch Justin anführt: nämlich 1. Reg. c. 19 v. 10 u. v. 18; wobei zu bemerken, dass Justin dieselben Abweichungen von den LXX (in v. 10 u. 11), dieselbe Umstellung der Sätze τοὺς προφήτας etc. und τὰ θυσιαστήρια hat, wie sie im Römerbriefe vorhanden sind. Ebenso hat Justin auch die gleiche Auslassung des ἐν ῥομφαίᾳ der LXX, ferner dieselbe in den Worten κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος liegende Abweichung von den LXX, und dieselbe Auslassung des λαβεῖν αὐτήν. Auch die Folge des nächsten Satzes Rom. a. a. O. v. 4 und Justin a. a. O. n. 3 ist sich gleich, während in den LXX dieser Satz erst v. 18 in anderer Construction, in anderem Zusammenhange und abweichend steht.

Demnach kann aus dieser Stelle Justins mit Grund geschlossen werden, dass Justin den Römerbrief kannte.

Eine zweite Stelle bei Justin ist Dial. c. 27 verglichen mit Rom. c. 3 v. 11—18, auf welche wir oben schon aufmerksam gemacht, und welche von Semisch a. a. O. S. 123 näher erläutert ist. Dieselbe führt zu demselben Resultate wie die vorige, indem Justin ebenso wie Paulus verschiedene Stellen der Psalmen zu Einem Ganzen verbindet, und dabei mit Paulus fast gleichmässig von den LXX abweicht.

In Betreff der beiden Corinther-Briefe findet sich bei Justin auch nicht ein leiser Anklang an irgend eine Stelle des zweiten dieser Briefe, und an den ersten Brief eben nur einige Anklänge. Dahin rechnen wir:

1) Apol. I. c. 60 n. 12 die Worte: ὡς συνεῖναι οὐ σοφίᾳ ἀνθρωπείᾳ ταῦτα γεγονέναι, ἀλλὰ δυνάμει θεοῦ λέγεσθαι. Vgl. hierzu 1. Cor. c. 2 v. 5.

2) Dial. c. 14 n. 3 erklärt Justin die Bedeutung der Azyma mit den Worten: τοῦτο γάρ ἐστι τὸ σύμβολον τῶν ἀζύμων, ἵνα μὴ τὰ παλαιὰ τῆς κακῆς ζύμης ἔργα πράττητε. In ähnlicher Weise ist 1. Cor. c. 5 v. 8 die Bedeutung der Azyma aufgefasst.

3) Dial. c. 42 n. 7 bemerkt Justin: Wie der Körper viele Glieder zähle und das Ganze nur ein Körper heisse und sei; so verhalte es sich auch mit Volk und Kirche. Die grosse Zahl der Menschen werde mit Einem Namen bezeichnet. Die Grundlage zu diesem Gedanken ist in 1. Cor. c. 12 v. 12 enthalten. Auch selbst die Form ist ähnlich. Justin sagt nämlich: Ὁποῖον καὶ ἐπὶ τοῦ σώματος ἔστιν ἰδεῖν· πολλῶν ἀριθμουμένων μελῶν τὰ σύμπαντα ἓν καλεῖται καὶ ἔστι σῶμα. Im 1. Cor. a. a. O. steht: καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἕν ἐστιν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἕν ἐστιν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ χριστός.

4) Dial. c. 111 n. 7 stehen die Worte: ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ χριστός, ὁ τυθεὶς ὕστερον. Im 1. Cor. c. 5 v. 7 lesen wir: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη χριστός. Nimmt man hinzu, dass schon Dial. 14 n. 3 eine Anspielung auf 1. Cor. c. 5 v. 8, den gleich darauf folgenden Vers, steht; so wird die Beziehung noch klarer und die betreffende Stelle des ersten Corintherbriefes als die Quelle für diesen Ausdruck recht deutlich gemacht.

Im Galaterbriefe c. 3 eifert Paulus gegen die judaisirenden Irrlehrer, welche der Bedeutung des christlichen Glaubens durch ihre zu grosse Werthhaltungdes Gesetzes Abbruch thaten, und sagt a. a. O. v. 6, den Abraham als Beispiel aufstellend: καθὼς Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Aehnlich sagt Justin Dial. c. 92 n. 5 u. 6 S. 320: Abraham habe keine göttliche Bezeugung, dass er durch die Beschneidung gerecht sei, sondern durch den Glauben; denn bevor er beschnitten wurde, sei von ihm gesagt worden: ἐπίστευσε δὲ τῷ θεῷ Ἀβραάμ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην (S. Gen. c. 15 v. 6).

Ferner ist Dial. c. 95 n. 2 S. 328 die Stelle Dt. c. 27 v. 26 ganz übereinstimmend mit Gal. c. 3 v. 10 und abweichend von den LXX angeführt. In gleicher Weise steht Dial. c. 96 n. 1 S. 330 die Stelle Dt. c. 21 v. 23 übereinstimmend mit Gal. c. 3 v. 13 und abweichend von den LXX citirt.

Daher ist auch die Kenntniss des Galaterbriefes bei Justin, obgleich er denselben nirgends nennt und auch nicht ausdrücklich eine Stelle aus demselben citirt, dennoch als hinreichend angedeutet zu unterstellen.

Auch für den Epheserbrief lassen sich einige Spuren bei Justin auffinden:

Dial. c. 39 n. 7 S. 128 citirt Justin den Ps. 67 v. 19 ebenso wie er Eph. c. 4 v. 8 citirt ist, mit derselben Abweichung von den LXX, welche lesen: ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ, wofür Eph. a. a. O. und bei Justin ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρωποις steht. Im Dial. c. 87 n. 12 S. 304 citirt Justin dieselbe Stelle gleichlautend; nur für ἄνθρωποις liest er υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων. Obgleich sich nun aus der Art der Gedankenverbindung nicht schliessen lässt, dass Justin den Epheserbrief kannte, so wird es doch aus diesem Citate wahrscheinlich, dass er den Epheserbrief gelesen und dieses Citat daraus noch im Gedächtniss hatte.

In Betreff des Philipperbriefs enthält der Dial. c. 12 n. 7 S. 44 nur Eine Stelle, welche an Philipp. c. 3 v. 3 erinnert. Justin sagt nämlich daselbst: es sei eine zweite Beschneidung nöthig, während die Juden auf ihre Beschneidung stolz seien. Er gebraucht den Ausdruck: καὶ ὑμεῖς ἐπὶ τῇ σαρκὶ μέγα φρονεῖτε. Im Philipperbriefe sagt Paulus: Wir sind die Beschneidung, wir, die wir Gott im Geiste dienen, uns in Christus Jesus rühmen und nicht auf das Fleisch vertrauen (καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες). Ein vollgiltiger Beweis lässt sich jedoch auf diese Stelle nicht gründen.

Für die Kenntniss des Colosserbriefs lassen sich aus Justin folgende Stellen aufweisen:

Dial. c. 85 n. 5 S. 292 nennt er Christus πρωτότοκος πάσης κτίσεως ganz in Uebereinstimmung mit Col. c. 1 v. 15. Derselbe Aus-

druck steht auch Dial. c. 138 n. 5 S. 458 und mit einiger Aenderung daselbst c. 84 n. 6 S. 290, wo er ihn τὸν πρωτότοκον τῶν πάντων ποιημάτων nennt. Ebenso bezeichnet er ihn Dial. c. 125 n. 7 S. 422 als πρωτότοκον τῶν ὅλων κτισμάτων, während daselbst c. 100 n. 6 S. 340 der Gedanke nach Col. c. 1 v. 15 u. 17 in πρωτότοκον μὲν τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων erweitert ist.

In Dial. c. 43 n. 3 S. 138 ist ein Anklang an Col. c. 2 v. 11. 12, indem er von einer Beschneidung durch Christus als einer geistigen spricht und als solche die heil. Taufe erklärt. Es muss demnach eingeräumt werden, dass bei Justin paulinische, nur im Colosserbriefe enthaltene Gedanken vorkommen.

Von den beiden Thessalonicherbriefen erinnert eine Stelle im Dial. c. 32 n. 12 S. 104 an den zweiten dieser Briefe, indem daselbst Justin den Antichrist τὸν τῆς ἀνομίας ἄνθρωπον nennt. In 2 Thess. c. 2 v. 8 heisst der Antichrist, vielleicht im Anklang an Dan. c. 7 v. 25, ὁ ἄνομος.

Eine Hinweisung auf den ersten Brief an Timotheus c. 4 v. 1 steht im Dial. c. 7 n. 7 S. 30, wo Justin von den falschen Propheten im Unterschiede von den wahren sagt: καὶ τὰ τῆς πλάνης πνεύματα καὶ δαιμόνια δοξολογοῦσιν. Paulus a. a. O. spricht von den Irrlehrern, welche auftreten und vom Glauben abfallen werden also: προσέχοντες πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων. Die Aehnlichkeit beider Stellen ist unverkennbar. Auch Dial. c. 35 n. 3 S. 114 spricht Justin von Irrlehrern, und nennt sie τὰ τῆς πλάνης πνεύματα.

Für die Kenntniss des Hebräerbriefs sprechen folgende Stellen:

Apol. I. c. 12 n. 14 S. 30 steht der Ausdruck: θεοῦ υἱὸς καὶ ἀπόστολος ὢν Ἰησοῦς Χριστός. Bekanntlich ist im Hebräerbriefe c. 3 v. 1 die einzige Stelle des neuen Testaments, wo Christus ein ἀπόστολος genannt wird.

In ähnlicher Weise spricht Justin von Christus Apol. I. c. 63 n. 6 S. 148 und sagt von ihm: καὶ ἄγγελος δὲ καλεῖται καὶ ἀπόστολος.

Dial. c. 13 n. 4 S. 44 bemerkt Justin: „Jesaias habe jenes heilsame Bad der Sühne vorher verkündigt, das bestimmt sei für die,

welche sich bekehren und nicht mehr durch das Blut der Widder und Schafe, oder durch die Asche der Kuh, oder durch Opfer von feinem Mehle gereinigt würden, sondern durch den Glauben vermittelst des Blutes Christi und seines Todes.“ Er gebraucht hierbei die Worte: καὶ μηκέτι αἵματι τράγων καὶ προβάτων ἢ σποδῷ δαμάλεως ἢ σεμιδάλεως προσφοραῖς καθαριζομένοις. Vergleicht man hierzu Hebr. c. 9 v. 13, so zeigt sich dieser Brief als die Quelle für diese Zusammenstellung bei Justin.

Dial. c. 34 n. 3—4 S. 108 findet sich ein Anklang an Hebr. c. 8 v. 7. 8. Justin erklärt nämlich daselbst, dass da, wo im alten Bunde das Gesetz des Herrn untadelig, ἄμωμος, genannt werde, da die Juden mit Unrecht das mosaische Gesetz verständen; es sei aber das spätere christliche Gesetz zu verstehen. Habe doch Gott gesagt, er werde ein neues Gesetz und einen neuen Bund einrichten. Diese Worte beziehen sich auf Jerem. c. 31 v. 31, dieselbe Stelle, auf welche auch Hebr. c. 8 v. 8 Rücksicht genommen ist, woselbst der Apostel vorausgeschickt hatte, wenn das erste Gesetz untadelig, ἄμεμπτος, gewesen wäre, so hätte man keines andern bedurft.

Endlich findet eine Aehnlichkeit statt zwischen Dial. c. 67 n. 14 S. 230 und Hebr. c. 12 v. 18. 19 u. 22. Justin sagt: „Gott hat einen andern Bund versprochen, der nicht gleich jenem angeordnet ist. Ohne Furcht und Schrecken und Blitze sagte er, solle er bei ihnen angeordnet werden.“ Im Hebräerbriefe heisst es vom neuen Bunde: „Denn ihr seid nicht hinzugetreten zu einem Berge, der sich berühren lässt und der in Feuer brennt und in Gewölke und Dunkel und Wetter und Posaunenschall und redender Stimme etc.“, und v. 22: „Sondern ihr habt euch genaht dem Berge Zion und der Stadt des lebendigen Gottes etc.“

Betreffend den Brief des heil. Jacobus, so ist eine mögliche Beziehung Dial. c. 100 n. 16 S. 342 vorhanden. Justin vergleicht daselbst Eva mit Maria, und setzt den Ungehorsam Evas dem Gehorsam der sel. Jungfrau gegenüber. Er sagt von der Erstern: τὸν λόγον τὸν ἀπὸ τοῦ ὄφεως συλλαβοῦσα, παρακοὴν καὶ θάνατον ἔτεκε. Im Briefe des Jacobus c. 1 v. 15 steht nun: ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα

τίκτει ἁμαρτίαν, ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον. Die Aehnlichkeit der Grundvorstellung in diesen beiden Ausdrücken ist offenbar.

Apol. I. c. 16 n. 6 S. 42 führt Justin einen Ausspruch Christi an, der, wie wir früher nachwiesen, zu den Aussprüchen gehört, welche aus der Bergpredigt entlehnt sind. Justin citirt den Ausspruch abweichend von Matthäus c. 5 v. 34 also: μὴ ὀμόσητε ὅλως· ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ. Dieser Ausspruch ist kürzer als er bei Matthäus steht und stimmt mehr mit Jacobus c. 5 v. 12 überein; jedoch ist er auch kürzer als er dort steht, und nur die Worte ἤτω δὲ ὑμῶν bis οὔ stimmen vollständig mit der Stelle bei Jacobus. Vielleicht hatte Justin die kürzere Form aus Jacobus im Gedächtniss, und wie er absichtlich speziell für Juden Passendes in der Apologie auslässt, so liess er auch von Jacobus die Worte μήτε bis ὅρκον, und nachher ἵνα μὴ bis πέσητε aus, wodurch die kürzere Formel bei Justin entstanden sein mag. Dieselbe steht auch in den spätern Clementinen; aber auch schon im zweiten Corintherbriefe Pauli c. 1 v. 17. 18 findet sie sich als eine bekannte Betheuerungsformel vor.

Wir sind übrigens nicht gesonnen hier die Behauptung auszusprechen, dass sich aus dieser, oder aus der vorher angeführten Stelle die Benützung des Jacobusbriefes durch Justin mit genügender Sicherheit erschliessen lasse.

Zu dem ersten Briefe Petri c. 3 v. 19 u. c. 4 v. 6 findet sich Dial. c. 72 n. 9 S. 250 eine Parallele. Justin bemerkt daselbst, dass die Juden eine Stelle aus Jeremias ausgemerzt hätten. Die Stelle heisst: ἐμνήσθη δὲ κύριος ὁ θεὸς ἀπὸ Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ, τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος, καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ. Diese Stelle wird auch von Irenäus angeführt adv. Haer. lib. III. c. 20 §. 4 als Jesaias, und lib. IV. c. 22 §. 1 als Jeremias angehörend*). Dieselbe steht aber weder bei Jeremias, noch bei Jesaias; wohl aber findet sich derselbe Ge-

*) Vgl. auch Iren. adv. Haeres. lib. IV. c. 33 §. 1 u. 2, lib. V. c. 31 §. 1.

danke im ersten Briefe Petri. Doch lässt sich auf Petrus als die eigentliche Quelle hieraus nicht schliessen.

Eine Parallele endlich zum ersten Briefe des Johannes c. 3 v. 1. 2. 22. steht Dial. c. 123 v. 26 S. 418. Es heisst daselbst: θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμέν, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ χριστοῦ φυλάσσοντες. Die Gedanken sind denen des Apostels Johannes an den genannten Stellen ähnlich. Eine Kenntniss dieses Briefes bei Justin wird jedoch hierdurch nicht bewiesen.

§. 36.

Justin und die Tradition.

Wie zu erwarten, findet sich bei Justin weder eine ausdrückliche Nennung der Tradition als Glaubensquelle, noch auch eine mehr vermittelte Berufung auf dieselbe. Dennoch aber fehlt es nicht an genügenden Kennzeichen, woraus zu ersehen ist, dass Justin ebenso wie seine Vorgänger und Nachfolger die Schriften des alten und neuen Bundes nicht für die einzige Quelle des christlichen Glaubens hielt, und dass die mit dem christlichen Lehramte verbundene und im Kerygma bewahrte Tradition diese Quelle war.

Wir wollen hierbei nicht grosses Gewicht auf alle die Stellen legen, wo Justin die Apostel und ihre Lehre schildert, und sich stets auf sie als mündlich unterrichtende Lehrer bezieht*), während man doch, wenn die Schriften die einzige Quelle des Glaubens waren, besonderen Nachdruck auf diese ihre Schriften gelegt denken sollte. Ebensowenig gedenken wir die Stellen zu urgiren, wo Justin sich auf die mündlich überkommene Lehre der Christen beruft, wie Dial. c. 118, wo er sagt: „Und wir sind von jenen nicht hintergangen worden, welche also gelehrt haben;“ oder c. 114, wo es heisst: „Unsere Beschneidung ist durch die Reden der Apostel;“ oder endlich Dial. c. 23, wo Justin von dem Greise auf die Frage: „Wer sein Lehrer werden könne?“ auf die Propheten, auf Christus und seine Schüler verwiesen wird.

---

*) Vgl. Apol. I. c. 39. 45. 49. 53.

Für bedeutungsvoller halten wir dagegen schon Apol. I. c. 6 S. 18, wo Justin von den Christen sagt, dass sie Gott verehrten, so wie sie gelehrt seien, und dies ebenso überlieferten. Ferner Dial. c. 82 S. 286, woselbst Justin bemerkt: Die Furcht vor den Irrlehrern (welche ihre häretischen Behauptungen auf Schriftstellen stützten) führe die Christen zum fleissigen Studium der heil. Schrift. Sodann Dial. c. 39 S. 128. Daselbst zählt Justin unter den Charismen auch das πνεῦμα διδασκαλίας auf, welches er sich fortdauernd denkt, ebenso wie er die Prophetengabe c. 82 S. 284 als noch fortbestehend weiss. Unter jener διδασκαλία denkt er sich die mündliche Verkündigung, und nicht die Belehrung aus Schriften, wie dies schon die daselbst gebrauchten Ausdrücke μαθητευόμενοι und μεμαθητευμένοι erkennen lassen.

Am Schlagendsten aber wird durch das Folgende bewiesen, dass Justin die Tradition als Quelle annahm:

1) Justin sieht neben dem alten Testamente die Schriften des neuen Testaments nicht für die alleinige Quelle an, woraus die Nachrichten über Christus, seine Lehre und die kirchliche Einrichtung fliessen; denn er selbst gebraucht, wie wir oben gezeigt haben, ausser dem alten Testamente und ausser den Evangelien noch eine Quelle, woraus er Nachrichten über das Leben und über die Lehren Christi entnahm. Er gebraucht diese Quelle nicht etwa aus Unkunde, sondern wissentlich, wie von uns gleichfalls nachgewiesen worden ist. Mag diese seine weitere Quelle nun eine schriftliche, oder mündliche gewesen sein, mag er Wahres oder Falsches daraus entnommen haben, dies würde hier zur Sache nichts beitragen und brauchte auch gar nicht untersucht zu werden; denn jedenfalls ergiebt sich hieraus sein Glaube, dass die Schriften des alten und neuen Testaments nicht die einzige Quelle für die Kenntniss des Lebens und der Lehre Jesu seien. Dass übrigens Justin schriftliche christliche Quellen über Christus und seine Lehre ausser den Evangelien und den Schriften der Apostel besessen und als Quelle gebraucht habe, dies deutet er selbst nirgends an, und eine objektive Einsicht in die Arbeiten der neuesten Zeit zeigt, dass kein haltbarer Beweis hierfür beizubringen ist. So wie seine

Vorgänger, die apostolischen Väter, wird er die Aussprüche und Lehren des Herrn und die Nachrichten über denselben aus der Ueberlieferung entlehnt haben. Darauf deuten auch die Art und Weise seiner Schrifterklärung und die freie Behandlung der evangelischen Nachrichten.

Das über die fraglichen Quellen Justins bereits Bemerkte wird noch dadurch bestätigt, dass Justin ausser den Evangelien von den übrigen Schriften des neuen Testaments, die er doch, wie wir sahen, grossentheils kennt, fast keinen Gebrauch macht. So beruft er sich Apol. I. c. 20 S. 52 zur Erhärtung seiner Lehre über den Untergang der Welt durch Feuer auf die Sibylle, während Petrus in seinem ersten Briefe diese Lehre ausdrücklich enthält und vollständiger als sie in der Sibylle angedeutet ist. Ueber die Rechtfertigung aus dem Glauben, über die geistige Beschneidung, über den Unterschied des neuen Evangeliums vom alten Gesetze, und über die Vorzüglichkeit des erstern, enthielten die paulinischen Briefe Vieles, was gegen Trypho zu gebrauchen war. Insbesondere hätte ihm der Hebräerbrief bei weitem mehr Dienste leisten können, als er bei seiner kargen Benützung dieses Briefes vermochte. Wie kömmt es nun, dass Justin sich dieser Schriften nicht bedient? Die Antwort ist einfach, wenn man unterstellt, dass auch er noch, so wie seine Vorgänger und seine Nachfolger, aus der mündlich fortgepflanzten evangelischen Verkündigung schöpften.

2) Justin stellt, und zwar im vollen Bewusstsein, dass er christlich lehre, dogmatische Lehren auf, welche nicht in der schriftlichen Quelle des Christenthums enthalten sind. Dahin gehören:

a) Die Lehre Apol. I. c. 10 S. 24: Καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα. Der gute Gott, sagt hier Justin, habe nach der Lehre der Christen um der Menschen willen im Anfange Alles aus der chaotischen Materie gebildet. Die Lehre steht nicht in der heil. Schrift, und unterstellt eine mündliche Verkündigung und Ueberlieferung derselben. In der zweiten Apologie c. 4 S. 178 wiederholt Justin diese Lehre mit den Worten: Οὐκ εἰκῇ τὸν κόσμον πεποιηκέναι τὸν θεὸν δεδιδάγμεθα, ἀλλ' ἢ διὰ τὸ ἀνθρώπειον γένος.

b) In der ersten Apologie c. 13 S. 32 sagt Justin: „Welcher verständige Mensch wird nicht bekennen, dass wir keine Gottesleugner sind; da wir den Schöpfer dieses Weltalls verehren, und so wie wir gelehrt worden sagen, dass er weder Blut, noch Spenden, noch Räucherungen bedürfe; da wir durch das Wort des Gebets und der Danksagung für Alles, was wir geniessen, lobpreisen; da wir dies als die ihm allein gebührende Ehrenbezeugung überkommen haben; nämlich dass das, was von ihm zur Nahrung gemacht worden ist, nicht durchs Feuer verzehrt, sondern uns und den Bedürftigen dargereicht werden solle; dass wir gegen ihn aber dankbar sein und durchs Wort Lobgesänge und Hymnen ihm senden dafür, dass wir geschaffen sind, sowie für Alles, was zum Wohlbefinden beiträgt; für die Bildung der Elemente und den Wechsel der Zeiten, und auch dafür, dass wir durch den Glauben an ihn wiederum unsterblich werden, senden wir Gebete. Dass wir aber Jesus Christus, der hierin unser Lehrer gewesen ist, und deshalb geboren und unter Pontius Pilatus, dem Landpfleger in Judäa zur Zeit des Tiberius Cäsar, gekreuzigt wurde; dass wir diesen als den Sohn des wahren Gottes, wie wir es vernommen (μαθόντες) und ihn an der zweiten Stelle haben, und den Prophetengeist in dritter Ordnung mit Recht verehren, dies werden wir beweisen."

Diese hier sehr bestimmt formulirte Trinitätslehre hatte Justin, wie er hinreichend andeutet, aus dem Kerygma und der Tradition. Daher stammt auch die zugleich ausgesprochene richtige Ansicht von dem geistigen Opfer des Gebets*), welche Apol. 1. c. 67 S. 158 noch eine Vervollständigung erhält, indem dort Justin sagt: „Für Alles was wir geniessen, lobpreisen wir den Schöpfer aller Dinge durch seinen Sohn Jesus Christus und durch den heiligen Geist." Dass die Lobpreisung durch diese doppelte Vermittelung geschehen soll, ist wiederum aus einer andern Quelle als aus der heil. Schrift.

c) Das von Gott durch den Propheten Malachias c. 1 v. 10—12 vorausgesagte Opfer, welches aller Orten dem Herrn geopfert werden solle, erklärt Justin Dial. c. 41 S. 134 von dem Opfer der Eucha-

*) Vgl. Dial. c. 117 S. 394.

ristie. Dieses Opfer, und zwar nach vollkommen ausgeprägter Transsubstantiationslehre, schildert er Apol. I. c. 66 S. 165, indem er u. A. bemerkt: „Sie seien gelehrt worden, dass Brod und Wein durch das Sprechen der von Jesus gebrauchten Worte Fleisch und Blut des Mensch gewordenen Jesus seien." Justins Worte sind: Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Wenn sich nun auch Justin sofort auf die Schriften der Apostel hier beruft, in welchen dieses stehe, so spricht dies doch nicht gegen unsere Ansicht, dass Justin seine Auffassung aus der Tradition habe; denn da wo er nun die Stellen aus den Evangelien angeben will, giebt er sie nicht wörtlich, sondern er berücksichtigt nur zum Beweise seiner Lehre in freiem Citate jene apostolische Lehre, deren wahre Ausdeutung er aus der Belehrung, auf welche er sich beruft, hatte. Die Eucharistie nennt er zugleich ein Opfer Dial. c. 117 S. 392.

d) Ueber das gemeinsame Beten und Fasten vor Ertheilung der heil. Taufe spricht Justin Apol. I. c. 61 S. 142 in folgenden Worten: Ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνῶνται, εὔχεσθαί τε καὶ αἰτεῖν νηστεύοντες παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδάσκονται, ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστευόντων αὐτοῖς. Ueber die Wirkungen derselben bemerkt er ebendaselbst den Ausdruck φωτισμός erklärend: Καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων (vgl. Dial. c. 13). Diese Belehrungen, sowie auch die Typen und Allegorien, z. B. über die Bedeutung des Paschalammes, und den hircus emissarius Dial. c. 40 S. 130. 132; ferner die Erklärungen Apol. I. c. 62 S. 148, dass Christus der sei, welcher zu Moses aus dem Dornbusche geredet habe; Dial. c. 125 S. 424, dass Christus als Mensch schon mit Jacob gekämpft; alle diese Erscheinungen ver-

weisen auf eine andere Quelle als die heil. Schrift; sie gehören theils der dogmatischen, theils der rituellen Tradition an, wozu auch als besonders merkwürdige Belehrungen in der ersten Apologie die cap. 65 bis 67 gehören, in welchen er die Feier des christlichen Abendmahls, die Functionen der Vorsteher und der Diakonen hierbei, die Liturgie bei der Feier, die Sendung der Eucharistie an Abwesende, ferner über die Lesung der heil. Schriften, die Predigt, die üblichen Gebete und die Sonntagsfeier beschreibt. Wir erblicken darin die auf apostolischer Tradition beruhenden Einrichtungen der christlichen Kirche in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts.

Anm. Eine Stelle, Apol. I. c. 33 S. 86*), hat man angeführt, um daraus zu erhärten, dass Justin die mündliche Ueberlieferung als Quelle der evangelischen Geschichte ausschliesse, indem er darin den Denkwürdigkeiten der Apostel das Prädikat der Vollständigkeit gebe**). Für die, welche mit uns annehmen, dass Justin unter jenen Denkwürdigkeiten der Apostel die canonischen Evangelien verstehe, kann es keine Frage mehr sein, dass die obige Stelle zu dem besagten Zwecke nicht tauglich ist; denn Justin führt Mehreres als Lehre Christi und über Christus an, was in den Evangelien nicht steht.

§. 37.

Die bezweifelten Schriften Justins.

Im Vorhergehenden haben wir die Resultate aufgeführt, welche sich über das Verhältniss der heil. Schriften zur Tradition aus jenen Schriften Justins, die als unbezweifelt ächt vorhanden sind, ergeben.

Gehen wir zu den bezweifelten Schriften Justins über, so ist der Brief ad Diognetum zunächst zu besprechen.

Dass Justin der Verfasser dieses Briefes nicht sein könne, ist als eine entschiedene Thatsache anzuerkennen. Dieser Brief zeigt nämlich nicht nur eine grössere Gewandtheit und Klarheit im Ausdruck als Justins Schriften; sondern auch die Art und Weise zu folgern und

---

*) *Ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν, οἷς ἐπιστεύσαμεν κ. τ. λ.*

**) Hilgenfeld a. a. O. S. 30.

zu beweisen ist hierin eine andere. Justin nimmt seine Beweise für das Christenthum gewöhnlich aus dem alten Testamente. Von den Evangelienschriften macht er einen ausdrücklichen Gebrauch, um daraus die Erfüllung des alten Testaments zu beweisen; auch fanden wir zahlreiche Anklänge an die apostolischen Briefe in Justins Schriften vor. In diesem Schreiben dagegen ist auf das alte Testament direct nur Einmal, nämlich c. 12 n. 3, Bezug genommen. An sechs andern Stellen kommen noch Anklänge und Anspielungen auf das alte Testament vor, aber so wie dieselben auch in Betreff des neuen Testaments statt finden *). Der Evangelien geschieht Einmal Erwähnung, aber in einer Verbindung und zu einem Zwecke, wie dies bei Justin nirgends vorkommt.

Ausserdem zeigt dieser Brief noch folgende eigenthümliche Erscheinungen:

1) Er nennt die Christen ein neues Geschlecht, indem er von ihnen cap. 1 sagt: καὶ τί δή ποτε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἴσηλθεν εἰς τὸν βίον νῦν καὶ οὐ πρότερον.

2) c. 7 erwähnt er des muthigen Bekenntnisses der Christen, welche den wilden Thieren vorgeworfen wurden. Dieser Zustand der Verfolgung wird als ein noch fortdauernder geschildert.

3) c. 4 n. 16 und c. 6 n. 4 ist die unsichtbare Gottesverehrung der Christen und ihr Arkancultus in einer Weise stark betont und herausgehoben, dass man sieht, wie die Christen zu seiner Zeit im äussern Leben Alles vermieden, was sie als solche zu sehr kenntlich und augenfällig machen musste.

4) c. 11 nennt sich der Verfasser einen Schüler der Apostel und einen Lehrer der Heiden, welcher das Ueberkommene an würdige Jünger der Wahrheit überliefere. Er betrachtet sich somit ganz als einen solchen christlichen Lehrer, welcher getreu der Unterweisung des Apostels Paulus verfährt **).

---

*) c. 10 n. 6. vgl. Gen. c. 1 v. 27; c. 12 n. 3 vgl. Gen. c. 3 v. 7; c. 12 n. 2 vgl. Gen. c. 2 v. 7; c. 11 n. 8 vgl. Ps. 2 v. 7; c. 2 n. 11 vgl. Ps. 113 v. 8; c. 9 n. 10 vgl. Jes. c. 53 v. 4 u. 11; c. 7 n. 16 vgl. Malach. c. 3 v. 2.

**) Vgl. 1. Cor. c. 11 v. 2, 2. Timoth. c. 2 v. 2.

5) Daselbst c. 11 n. 10 spricht der Verfasser von den Grenzen des Glaubens und den durch die Väter gesteckten Grenzen (limites patrum); ferner von dem Glauben an die Evangelien (fides evangeliorum) und der Ueberlieferung der Apostel.

6) c. 12 steht ein Citat aus 1. Cor. c. 8 v. 1 mit der Formel: „ὁ ἀπόστολος λέγει.“ Bei Justin fanden wir in solcher Weise keine Stelle aus einem Briefe der Apostel citirt.

Ausserdem finden sich häufig Anklänge an neutestamentliche Schriften und indirekte Beziehungen auf einzelne Stellen darin. So ist c. 8 n. 9. 10 ein Anklang an Joh. c. 1 v. 18. Eine Beziehung auf Joh. c. 17 v. 11. 14. 16 steht c. 6 n. 2. 4; ebenso auf Act. c. 17. v. 24. 25 in c. 3 n. 3. Eine Parallele zu Gal. c. 4 n. 10 ist c. 4 n. 8 zu finden. Ferner ist c. 2 n. 1 eine Beziehung auf Ephes. c. 4 v. 22. 23; ebenso c. 4 n. 16 eine solche auf 1. Timoth. c. 3 v. 16. Die ganze Schilderung der Christen im fünften cap. von n. 9 an ist aus Reminiscenzen aus paulinischen Briefen zusammengesetzt, und zwar so, dass häufig dieselben Ausdrücke vorkommen. Vgl. zu c. 5 n. 9 die Stellen Num. c. 8 v. 12. 13 und 2. Cor. c. 10 v. 3.

Im c. 5 n. 10 ist ein Anklang an Philipp. c. 3 v. 20; im c. 5 n. 11 desgl. an Röm. c. 13 v. 9.10. Ferner steht c. 5 n. 12. 13 ein Anklang an 2. Cor. c. 6 v. 9. 10, und in c. 5 n. 17 ein Anklang an 2. Corinth. c. 6 v. 10, ebenso ist in c. 5 n. 14 ein Anklang an 1. Cor. c. 4 v. 10 und in c. 5 n. 16 an 1. Cor. c. 4 v. 12.

Auch in den folgenden Capiteln bedient sich der Verfasser nicht selten der Gedanken, Anschauungen und Ausdrücke, wie sie in den Briefen der Apostel vorkommen; so dass in diesem kurzen Briefe theils Beziehungen, theils Anklänge, oder Parallelen an den Römerbrief, an den ersten und zweiten Corintherbrief, an den Brief an die Galater, Epheser, Philipper und Colosser; ferner an die beiden Briefe an Timotheus, an Titus, Jacobus, an den ersten Brief des Petrus und den ersten des Johannes zu finden sind. Ebenso stehen Beziehungen darin auf die Evangelien des Matthäus, des Lucas und Johannes. Auch die Apostelgeschichte ist nicht unbezeugt. Nament-

lich gebraucht er c. 4 n. 16 und c. 6 n. 4 den Ausdruck θεοσέβεια ganz so, wie derselbe auch Act. c. 3 v. 12 angewendet steht.

Man nimmt gewöhnlich an, dass dieser Brief, wenigstens bis zum zehnten Capitel, vor den Schriften Justins verfasst sei*). Hierfür spricht zunächst im c. 1 die Stelle, wo der Verfasser von den Christen als einem neuen Geschlechte redet. Jedoch ist diese Stelle nicht beweisend; denn im Gegensatz gegen Heiden und Juden konnten die Christen auch in späterer Zeit ein neues Geschlecht (καινὸν γένος) genannt werden.

Mehr spricht dafür die Schilderung der Christen selbst, ihres Lebens und ihrer Gottesverehrung. Diese Schilderung versetzt uns in die ersten Zeiten des Christenthums.

Die Stelle c. 11, wo sich der Verfasser einen Schüler der Apostel, μαθητὴς τῶν ἀποστόλων nennt, ist gleichfalls nicht ohne Bedeutung zur Erkenntniss der Zeit, in welcher der Verfasser schrieb. Derselbe beruft sich nämlich auf die Wichtigkeit für einen Christen, richtig das zu lernen, was den Jüngern durch den Logos offenbart worden sei und bemerkt deshalb, er sei ein Jünger der Apostel und als solcher ein Lehrer der Heiden geworden. In den darauf folgenden Worten liegt eine Beziehung auf 2. Timoth. c. 2 v. 2. Die Anweisung, welche Paulus an dieser Stelle dem Timotheus zur Bestellung von neuen Lehrern giebt, findet sich auch hier vor. Auf diese Weise will sich der Verfasser ausdrücklich als einen Schüler der Apostel und als bewährten christlichen Lehrer kenntlich machen.

Die Ausdrücke, deren sich der Verfasser zur Bezeichnung eines wohlunterrichteten, guten Christen bedient, sind bezeichnend genug; er nennt ihn c. 11 n. 1 ὀρθῶς διδαχθείς und λόγῳ προσφιλεῖ γεννηθείς. Der letztere Ausdruck erinnert an Joh. c. 3 v. 3 u. f.; der erstere dagegen findet seine nähere Erklärung in den c. 11 n. 10 folgenden Erläuterungen des Verfassers. Darnach besitzt der ὀρθῶς διδαχθείς die Gnade, welche denen gegeben wird, die sie suchen,

*) Vgl. Möhler Patrol. I. S. 165 etc. Hefele Patr. Apost. Opp. Prolegg. p. LXXIX. Otto de epist. ad Diogn. p. 11.

wodurch die Grenzen des Glaubens nicht gestört und die von den Vätern gesetzten Grenzen (ὅρια πατέρων) nicht überschritten werden. Es wird so der Zustand vermittelt, welchen der Verfasser in folgenden Worten schildert: Εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται, καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται, καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται, καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται, καὶ ἐκκλησίας χάρις σκιρτᾷ.

Die ὅρια πατέρων verstehen Böhl und Otto von den Concilien-Beschlüssen. Nach dem Zusammenhange scheinen es aber die Propheten und die Apostel sammt den von ihnen bestellten Bischöfen zu sein. Dies ergiebt sich besonders aus den oben herausgehobenen Worten, welche den Zustand schildern, in dem ein solcher Beobachter der Grenzen der Väter sich befindet. Derselbe besitzt nämlich Gesetzesfurcht, ferner die Erkenntniss der Gnade der Propheten, den Glauben an die evangelischen Thatsachen, und endlich die Beobachtung der apostolischen Ueberlieferung.

Die Gründe, welche dafür zu sprechen scheinen, dass c. 11 u. 12 nicht denselben Verfasser haben wie die früheren, sondern aus dem dritten Jahrhundert herrühren sollen, scheinen mir nicht stichhaltig. Der Ausdruck: ὅρια πατέρων ist nach dem Zusammenhange ganz anders zu deuten, als wie Böhl und Otto versuchten. Ebenso ist auch der Ausdruck im c. 12 n. 15: καὶ κηροὶ συνάγονται, et cerei congregantur, nicht zum Beweise einer spätern Abfassung dieser Capitel zu gebrauchen; denn der Wachsfackeln bedienten sich auch die ersten Christen, da sie ihren Gottesdienst zur Zeit der Verfolgungen des Nachts und in unterirdischen Grüften abhielten.

Demnach können wir uns nur der Meinung derer anschliessen, welche den ganzen Brief vor Justin verfasst sein lassen*). Nur die Stelle c. 12 n. 7, nämlich das Citat aus 1 Cor. c. 8 v. 1, welches mit Berufung auf den Apostel, ὁ ἀπόστολος, geschieht, könnte dem entgegen sein. Aber auch hieraus darf nicht zu viel gefolgert werden; denn auch Clemens Romanus beruft sich Einmal ausdrücklich auf den Corintherbrief nnd auf Panlus, wiewohl ohne eine bestimmte

*) Vgl. Credner Beitr. I. S. 50.

Stelle zu citiren. Ebenso gedenkt der heil. Ignatius des Briefes Pauli an die Epheser, und Justin selbst beruft sich auf den Apostel Johannes und auf das was in der Apokalypse steht. Immerhin bleibt es aber auffallend, dass an obiger Stelle dieses vereinzelte ausdrückliche Citat zu finden ist.

Zum Beweise für die Tradition als Glaubensquelle ist dieser Brief von Bedeutung, schon in seiner ganzen Anlage und Haltung, worin man den christlichen Lehrer erblickt, welcher in der Gemeinschaft der Kirche stehend an Schrift und Tradition festhält, als Lehrer das Ueberlieferte lehrt, und Andere mit der apostolischen Ueberlieferung ausrüstet. Sodann enthält er aber auch eine direkte Bestätigung für die Tradition: Im c. 11 wird die Ueberlieferung der Apostel als etwas für die Rechtgläubigen Nöthiges und von ihnen zu Bewahrendes hervorgehoben und den Evangelien gegenübergestellt*). Hierdurch ergiebt sich zugleich, dass es keine schriftlich abgefasste, sondern eine mündliche Tradition ist, welche der Verf. im Sinne hat. Zu demselben Resultate führt auch der Gebrauch des schon oben erörterten Ausdrucks ὅρια πατέρων, limites patrum, und die Anweisung, dieselben nicht zu überschreiten. Endlich wären die Schriften des alten und neuen Testaments die alleinige Glaubensquelle für den Verfasser dieses Briefes gewesen; so müsste er in anderer Weise auf diese Schriften Rücksicht nehmen, seine Lehren darauf gründen und daraus beweisen, als wir ihn dies thun sehen.

§. 38.

Was die andern bezweifelten Schriften Justins betrifft, so scheint der kurze aus fünf Capiteln bestehende Λόγος πρὸς Ἕλληνας einem Apologeten des zweiten Jahrhunderts anzugehören. Nur das letzte fünfte Capitel enthält einige Anklänge an das neue Testament. Der am deutlichsten herauszufühlende ist c. 5 n. 8, wo der Verf. von der ἐπιθυμία spricht, woraus das Böse entspringe. Die Beziehung auf die Lehre des Apostels Jacobus in seinem Briefe c. 1 v. 14 ist

---

*) *Καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται, καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται.*

deutlich genug; denn gerade so wie hier, wird auch dort die ἐπιθυμία als Ursache der Sünde gelehrt.

Weniger sicher ist c. 5 n. 7 die Anspielung auf Gal. c. 4 v. 12, und c. 5 n. 8 auf Gal. c. 5 v. 20. 21. Wenn es an der erstern Stelle heisst: ἔλθετε, παιδεύθητε· γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι κἀγὼ ἤμην ὡς ὑμεῖς, und wenn zu Anfang des Capitels die Hellenen aufgefordert werden, mit den Worten ἔλθετε ... θείῳ λόγῳ παιδεύθητε, καὶ μάθετε βασιλέα ἄφθαρτον: so notiren wir die Stelle hier nur darum, weil der Verf. zunächst von mündlicher und nicht von schriftlicher Belehrung spricht.

§. 39.
Die Cohortatio ad gentes.

Der Verfasser des Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας hatte es sich zur Aufgabe gemacht, nachzuweisen, dass nicht nur die heidnischen Dichter falsche Götter gelehrt hätten, sondern dass auch die heidnischen Philosophen, die berühmtesten derselben, Plato und Aristoteles, nicht ausgenommen, in ihren Grundlehren Absurdes und sich Widersprechendes enthielten. Hieran anknüpfend sucht er zu zeigen, dass bei den viel ältern Lehrern des Christenthums, nämlich bei Moses und den Propheten, die wahre Lehre über Gott, über die Schöpfung der Welt und des Menschen, über die Unsterblichkeit der Seele, das letzte Gericht, so wie über alle sonstigen den Menschen zu wissen nöthigen Wahrheiten zu finden sei. Zum Beweise hierfür beruft er sich auf die heidnischen Orakel, welche ohne es zu wollen Zeugniss von dem Einen Gott gegeben hätten, wie aus Orpheus und der Sibylle erhelle.

Sodann will er beweisen, dass die Propheten die Quelle seien, woraus alles dasjenige geflossen sei, was sich Wahres im Heidenthum vorfinde. Zu diesem Zwecke citirt er die Schriften des alten Testaments öfters und vergleicht die citirten Stellen mit Aussprüchen Platos, Homers u. A.

Die Stellen des alten Testaments sind nach den LXX bald wörtlich, oder mit nur unbedeutenden Abweichungen citirt; so steht c. 29 S. 98 Exod. c. 25 v. 8. Ferner c. 31 S. 102 eine Stelle aus III.

Reg. c. 19 v. 11. 12; c. 30 S. 100 aus Ps. 113 v. 16. Daselbst stehen auch Citate aus Gen. c. 1 v. 1, c. 2 v. 7, c. 3 v. 19 und im c. 34 aus Gen. c. 1 v. 26.

Andere Citate weichen mehr ab; so stehen c. 29 zwei Stellen, welche ein Gedächtnisscitat nach Exod. c. 26 v. 30 u. c. 25 v. 8 sind; und zwar so, dass aus diesen beiden Versen Theile herausgenommen und mit einander verbunden sind. Ferner gehört hierher die Stelle c. 31 aus Ezech. c. 10 v. 18 u. 19. Dieselbe lässt zwei nicht direkt aufeinander folgende Sätze in diesen Versen aus, während das Uebrige fast wörtlich mit den LXX stimmt.

Aus dem neuen Testamente ist weder ein direktes Citat vorhanden, noch wird ein Apostel oder eine apostolische Schrift auch nur entfernt erwähnt. Nur dreimal findet sich eine mögliche Beziehung auf einen Gedanken des neuen Testaments; nämlich Cohort. c. 35 S. 110, wo gesagt wird: Nicht in Worten, sondern in Thaten bestehen die Gegenstände unserer Gottesverehrung (θεοσέβεια). Die Beziehung auf 1 Cor. c. 4 v. 20 ist aber hieraus nicht zu erkennen, weil dem Zusammenhange nach von etwas ganz Anderem in dieser Schrift die Rede ist als in jenem apostolischen Briefe. Ferner wird c. 10 S. 44 von Moses gesagt, er sei für würdig gehalten worden, der Erziehung der Egypter theilhaftig zu werden. Aber auch hier ist die Beziehung auf Act. c. 7 v. 22 nicht zu erweisen.

Endlich soll in Cohort. c. 15 S. 60 ein Anklang an Col. c. 1 v. 15 liegen. Der Verfasser spricht nämlich vom Logos also: δι' οὗ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ ἡ πᾶσα ἐγένετο κτίσις, ὡς διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ θεῖαι τῶν ἁγίων ἀνδρῶν προφητεῖαι. Dieser Anklang ist um so weniger darin zu finden, als sich der Verf. ausdrücklich auf das alte Testament beruft.

Eigenthümlich und zur nähern Ermittelung des Verfassers dienlich ist ausser dem Obigen noch Folgendes:

Zur Erkenntniss der Wahrheit des Christenthums wird alles Gewicht auf die Propheten des alten Bundes gelegt. Die Schriften des neuen Testaments bleiben hierbei ganz und gar ausser Acht. Von den Propheten soll man die wahre Religion kennen lernen (c. 35 u. c. 36)

und auf diese Weise zum Christenthum gelangen und dasselbe annehmen. Die Propheten sind die ursprünglichen Lehrer der Christen gewesen (c. 9 und c. 35).

Nach c. 38 ist es dem Verfasser besonders darum zu thun, Christus als den verheissenen Messias von den Heiden anerkannt zu sehen und ihnen die Ankunft Christi in der Welt zu beweisen. Er steht auf dem Standpunkte eines direkten Gegners gegen die Irrlehrer, welche von Hegesipp bezeichnet werden. Auffallend ist jedoch, dass er erst c. 38 von Christus selbst spricht, und sich dabei auf das Zeugniss der alten Sibylle bezieht; während seine Belehrung aus den Propheten nicht sowohl Christus selbst, als die Erkenntniss Gottes im Auge hat.

Die Citate aus der Sibylle beziehen sich auf das dritte Buch der Sibyllen mit Einschluss des Prooemiums bei Theophilus und auf das vierte Buch. Es sind dies die beiden ältesten Sibyllen, welche wir besitzen, und wovon das erstgenannte Buch um 160 v. Chr., das andere um 80 n. Chr. verfasst ist.

Ausser den ältern heidnischen Dichtern und Philosophen beruft sich der Verfasser noch auf Philo, Apio, Alexander Polyhistor und Diodorus Siculus (cap. 9). Spätere Schriftsteller nennt und citirt er nicht. Die Cohortatio selbst findet sich bei Cyrillus Alexandrinus citirt*).

Aus allem Diesem ergiebt sich: Erstlich, dass kein Grund vorhanden ist, den Verfasser der Zeit nach später als Justin den Märtyrer zu setzen. Eine Einerleiheit mit Justin selbst ist aber nicht anzunehmen. Hiergegen zeugt sowohl die Sprache, als auch die Behandlungs- und die ganze Anschauungsweise des Verfassers**). Am schärfsten tritt die Verschiedenheit hervor, wenn man Cohort. c. 4 bis 6 mit der Justin angehörigen Schrift De Resurr. c. 6 vergleicht. In der Cohort. c. 30 S. 100 wird auch ein Citat des alten Testaments, nämlich Gen. c. 2 v. 7, in einer Weise angeführt, dass es von demselben Citate in der Schrift de Resurr. c. 7 S. 230 im Ausdrucke wesentlich abweicht, wodurch das obige Urtheil an Bestätigung gewinnt.

---

*) Vgl. Otto a. a. O. T. II. S. 42.

**) Vgl. Möhler Patrologie I. S. 225 u. f.

Für die Traditionslehre ziehen wir noch die Folgerung, dass der Verfasser der Cohortatio gemäss seinem Verhalten zu den Schriften des neuen Testaments dieselben neben dem alten Testamente unmöglich als alleinige Quelle der christlichen Lehre ansehen konnte; vielmehr scheint bei ihm das ganze Gewicht auf die Schriften des alten Bundes und auf den mündlichen Unterricht der Christen zu fallen. Wäre aber zu seiner Zeit das neue Testament mit Ausschluss der mündlichen Ueberlieferung die Quelle der christlichen Lehre gewesen, so würde es ganz unerklärlich sein, wie der Verfasser als christlicher Apologet diese Quelle ganz unberücksichtigt lassen konnte.

§. 40.
Die Schrift de Monarchia.

Diese kleine Schrift, eine Apologie für die Erkenntniss des wahren Gottes, beruft sich lediglich auf heidnische Schriftsteller, um zu zeigen, dass der richtige Vernunftgebrauch zur Erkenntniss des wahren Gottes führe.

Wenn Eusebius H. E. lib. IV. c. 18 über Justins Schrift de Monarchia Dei bemerkt, dass sie die Einheit Gottes durch die heiligen Schriften und durch die griechischen Auctoren begründe; so geht unserer Schrift das erstere Merkmal völlig ab. Nur c. 1 n. 6 ist dem Gedanken nach dasselbe ausgesprochen, was der Apostel Paulus Rom. c. 1 v. 20 beibringt; ohne dass jedoch eine Beziehung auf diesen Brief hier zu erkennen ist. Hat Eusebius richtig über die betreffende Schrift Justins berichtet, so ist die uns vorliegende Schrift Justin schon allein aus diesem Grunde abzusprechen. Für unsern Zweck enthält sie nur die Bestätigung der Ansicht, dass man in der Zeit, wo diese Schrift verfasst wurde, christliche Lehren, auch ohne die heil. Schrift dabei zu gebrauchen, behandelte und begründete.

§. 41.
De Resurrectione fragmenta.

Die bei Johannes Damascenus erhaltenen und von Otto in seine Ausgabe Justins aufgenommenen Fragmente einer Schrift über di

Auferstehung scheinen, wie auch Otto vermuthet, ein Theil von Justins Schrift gegen alle Häresien zu sein, von welchen er Apol. I. c. 26 spricht.

Dass diese Fragmente Justin angehören, dafür spricht Folgendes:

1) Sprache und Styl haben Aehnlichkeit mit den ächten Schriften Justins. Es kommen ähnliche Ausdrücke und Sentenzen darin vor. Die c. 2 und 10 bezeichneten Häretiker sind dieselben, welche auch im Dialoge mit Trypho c. 35 namhaft und kenntlich gemacht sind. Die Logoslehre im ersten Capitel ist dieselbe wie bei Justin.

2) Zum Beweise seiner Behauptungen bedient sich der Verfasser der Schriften des alten und neuen Testaments ganz in derselben Weise wie Justin. Anlangend die Citate aus dem alten Testamente, so zeigen sich dieselben Eigenthümlichkeiten, welche wir oben in den ächten Schriften Justins vorgefunden haben. Dieselben sind nämlich theils wörtliche Citate nach den LXX, so c. 7 aus Gen. c. I. v. 26; theils sind sie frei nach dem Gedächtnisse, so c. 7 aus Gen. c. 2 v. 7 und c. 5 aus Ps. 95 v. 5, woselbst auch Ps. 113 (hebr. 115) v. 5. 6. mit Umstellung zweier Sätze steht.

Besonders wichtig zur Erkenntniss des Verfassers der Schrift ist das Citat in c. 4 v. 6 aus Jesaias c. 35 v. 5. Der Verfasser will aus Jesaias citiren, aber er citirt abweichend von Jesaias nach Matthäus c. 11 v. 5. Es ist dies dieselbe Weise, welche wir auch bei Justin vorgefunden haben.

Die Citate aus dem neuen Testamente bieten gleichfalls dieselben Erscheinungen wie bei Justin. Im c. 7 ist z. B. ein wörtliches Citat Marc. c. 2 v. 17. Oefters kommen freie Citate vor, so c. 8 n. 22 aus Luc. c. 6 v. 27. 32. Im cap. 9 n. 11 steht ein Citat aus Luc. c. 24 v. 38. 39. Hierauf folgt ein Referat nach Luc. c. 24 v. 41. 42, und sodann in freier Anführung eine Stelle Joh. c. 14 v. 2. 3. — Im cap. 8 ist eine Anspielung an 1 Timoth. c. 2. v. 4. Im c. 1. n. 16 erinnert der Ausdruck ὁ ἀντικείμενος an 2. Thess. c. 2 v. 3 und die ganze Stelle an 1. Petri c. 5 v. 8. Die Anspielungen an das Johannes-Evangelium und an den Prolog dieses Evangeliums finden sich häufig, besonders aber im cap. 1. Im zweiten Cap. ist ein

Citat aus Mtth. c. 22 v. 30, dasselbe welches auch im Dialoge mit Trypho c. 81 n. 16 nach Lucas angeführt ist. Im dritten Cap. n. 23 kömmt aber dieselbe Stelle nochmals vor, und zwar diesmal als eine Verbindung von Matthäus und Lucas*).

In allen diesen Punkten finden wir grosse Aehnlichkeit mit Justin. Spuren einer spätern Zeit kommen darin nicht vor**).

Von der Tradition ist in diesem Fragmente ebenso wie in Justins anerkannt ächten Schriften keine ausdrückliche Rede. Jedoch sind zwei Stellen, welche indirekt Zeugniss für sie geben. In der erstern (c. 10 S. 242) sagt der Verfasser von Christus: Der Heiland weise im ganzen Evangelium auf die Rettung unseres Fleisches hin. Seine Worte sind folgende: Καὶ ἐπὶ τούτοις πᾶσι τὸν σωτῆρα διὰ παντὸς τοῦ εὐαγγελίου δεικνύντα τὴν τῆς σαρκὸς ἡμῶν σωτηρίαν. Unter dem Ausdrucke εὐαγγέλιον ist hier die mündliche Lehre, das Kerygma als solches, zu verstehen, was er hier als beweisend gegen die Häretiker anführt. Ferner c. 8 S. 234 u. f. sagt er: Unsere Seele und mit ihr unser Leib habe das Kerygma Christi gehört und geglaubt. Auch hier denkt er sich als Grundlage für den Glauben die mündliche Verkündigung, welche nach c. 1 von den Christen einfach geglaubt und nicht durch etwas Anderes beurtheilt wird.

§. 42.

Die übrigen von Otto im dritten Bande seiner Ausgabe Justins gesammelten Schriften sind sämmtlich nicht von Justin herrührend,

---

*) Fernere Beziehungen auf das neue Testament sind folgende: c. 7 n. 2 c. 9 n. 16 ist ein Anklang an Philipp. c. 3 v. 20. Ein gleicher Anklang 1. Cor. c. 15 v. 53 steht c. 10 n. 9. Im c. 1 n. 13 ist eine Beziehung Joh. c. 11 v. 25. Ferner c. 9 n. 17 auf Act. c. 1 v. 9 und Marc. c. 16 v. Im c. 9 n. 9—13 stehen Anklänge an Stellen in allen Evangelien; so n an Marc. c. 16 v. 24; n. 10 an Mtth. c. 28 v. 17; n. 11 an Luc. c. 24 v. 39; n. 13 an Joh. c. 20 v. 25. 27; n. 14 an Luc. c. 24 v. 42. Endlich c. n. 20 an Mtth. c. 22 v. 29.

**) Die abweichende Ansicht von Hilgenfeld s. a. a. O. S. 135—138.

sondern spätern Ursprungs. In Uebereinstimmung hiermit finden sich darin auch mehr direkte Beweise für den Traditionsglauben.

In der Expositio rectae fidei c. 2 (T. III. S. 2) heisst es z. B.: Ἕνα τοίνυν θεὸν σέβειν ἡμᾶς αἵ τε θεῖαι γραφαὶ διδάσκουσιν, αἵ τε τῶν πατέρων διδασκαλίαι παιδεύουσι. Der Gegensatz zeigt deutlich, dass die διδασκαλίαι τῶν πατέρων die mündlichen Lehren sind, auf welche hier als Quelle der Glaubenslehre berufen wird.

In der Epist. ad Zenam et Serenum c. 4 S. 64 stehen die Worte: Πρακτέον δὴ πᾶν τὸ κατὰ πίστιν ὀρθῷ κανόνι. Alles, was den Glauben betrifft, soll also gemäss eine gewissen Richtschnur behandelt werden. Diese Richtschnur ist der ὀρθὸς κανών, welcher sicherlich nicht die heil. Schrift selbst ist, da diese eine solche Richtschnur nicht giebt. Wir werden später sehen, dass dieser Canon einen Bestandtheil der Ueberlieferung bildet.

In den Quaest. et Resp. ad Orthodoxos Quaest. 116 heisst es: „Da aber Vieles von dem Herrn gesagt worden, was in der heil. Schrift nicht erzählt ist.“ Statt λεχθέντων würde dem Sinne wohl angemessener sein das vorgeschlagene πραχθέντων; aber für die erstere Leseart zeugen alle Handschriften. Jedenfalls beweist diese Stelle für den Glauben des Verfassers und seiner nach Irenäus lebenden Zeitgenossen*), dass die heil. Schrift nicht Alles über Jesus enthalte, seien es nun Thaten oder Lehren Jesu; sondern dass ausserdem noch Einiges davon in der Ueberlieferung aufbehalten worden sei.

In der Quaest. 115 sagt der Verfasser zur Rechtfertigung der christlichen Sitte, wornach an Sonntagen und von Ostern bis Pfingsten keine Kniebeugung Statt fand: Diese Sitte stamme von den apostolischen Zeiten her. Hieraus ergiebt sich das Bestreben seiner Zeit, in Betreff kirchlicher Einrichtungen an dem Ueberlieferten festzuhalten.

---

*) Vgl. Quaest. 115, wo Irenäus genannt wird.

§. 43.
Melito.

Von den Schriften des um die Mitte des zweiten Jahrhunderts lebenden Bischofs Melito von Sardes, eines christlichen Apologeten, welcher an Kaiser Marc Aurel eine Schutzschrift für die Christen richtete, haben sich nur noch wenige Fragmente erhalten*).

In dem Proömium zu den Onesimus gewidmeten, in sechs Büchern bestehenden, Auszügen (ἐκλογαί) aus dem Gesetze und den Propheten des alten Testaments spricht er sich über diese Schriften folgendermassen aus:

„Da du öfters aus Eifer für die Lehre Auszüge aus dem Gesetze und den Propheten in Betreff des Heilandes und unsers ganzen Glaubens verlangt hast; und da du ferner das Genauere über die alten Bücher erfahren wolltest, wieviel ihrer die Anzahl, und wie sie der Ordnung nach seien; so habe ich mich dieses auszuführen beflissen, weil ich deinen Eifer für den Glauben, und deine Lust, die Lehre zu erfahren, kenne, dass du vor Allem aus Sehnsucht zu Gott dieses vorziehst und für das ewige Heil kämpfest“ **).

Dass Melito demnach die Schriften des alten Testaments, welche er hierauf nach dem Canon, wie er ihn im Oriente kennen gelernt hatte, dem Onesimus aufzählt, als eine Quelle des christlichen Glaubens, woraus die christliche Heilslehre zu erkennen sei, betrachtet, ist aus dieser Stelle offenbar.

Die Weise seiner Schrifterklärung tritt gleichfalls in einigen seiner Fragmente klar zu Tage. Er betrachtete z. B. die Gen. c. 22 beschriebene Opferung Isaaks als einen Typus auf Christus, und sagt darüber***):

„Unser Herr Christus wurde gebunden wie ein Widder, und wie ein Lamm geschoren und wie ein Schaf zur Schlachtbank geführt und gekreuzigt. Und er trug das Holz auf seinen Schultern, indem er

---

*) S. Routh Reliq. Sacr. I. S. 109—119.

**) Euseb. H. E. lib. IV. c. 26 S. 151 u. f. (ed. Schwegler).

***) Routh a. a. O. S. 116 u. 117.

hingeführt wurde zum Schlachten wie Isaak von seinem Vater. Aber Christus hat gelitten, Isaak aber hat nicht gelitten; denn er war ein Typus für Christus, welcher leiden sollte. Aber auch als Typus Christi erregte er Staunen und Schrecken bei den Menschen u. s. w."

In einem andern Fragmente aus derselben Schrift, entweder über die Propheten oder aus den Eclogen, erklärt er auch den statt des Isaak von Abraham geopferten Widder als Typus auf Christus, indem er sagt*):

„Für den gerechten Isaak erschien ein Widder zur Opferung, damit Isaak von den Banden frei würde. Jener erlöste, indem er geschlachtet wurde, den Isaak. So hat auch der geopferte Herr uns errettet, und durch seine Banden uns befreit, und geopfert uns erlöst." Ferner sagt er:

„Denn der Herr war das Lamm wie der Widder, welchen Abraham in der Pflanze Sabek festgehalten erblickte. Aber die Pflanze bedeutete das Kreuz, und jener Ort bedeutete Jerusalem, und der Widder den zur Tödtung gefesselten Herrn."

Endlich folgert er aus dem Gen. c. 22 v. 13 gebrauchten Ausdrucke κρεμάμενος statt κατεχόμενος (der LXX), dass dadurch das Kreuz um so deutlicher angedeutet gewesen sei, und weist darauf hin, auch Ezechiel habe so wie die Pflanze Sabek ἄφεσις bedeute und auf das heilige Kreuz sich beziehe, in gleicher Weise durch den Ausdruck ὕδωρ ἀφέσεως (Ezech. c. 47 v. 3) die heil. Taufe typisch angedeutet. Denn es gebe zwei Dinge, welche die Vergebung der Sünden bewirkten: das Leiden um Christi willen, und die Taufe.

Melito schrieb, nach dem bei Eusebius erhaltenen Verzeichnisse seiner Schriften, auch über speziell neutestamentliche Gegenstände; so über die Offenbarung des Apostels Johannes, über den Tag des Herrn (dies dominica), über die Kirche, über die Taufe, über die Erzeugung und Geburt Christi. Jedoch sind keine Fragmente erhalten, woraus in gleicher Weise wie für das alte Testament der Gebrauch der neutestamentlichen Schriften bei ihm sich ergäbe. Wenn er in

*) Routh a. a. O. S. 117 u. 118.

einer in dem Chronicon Paschale aufbewahrten Stelle aus seiner Apologie an den Kaiser Marc Aurel sagt: „Die Christen verehren nicht empfindungslose Steine, sondern den Einen Gott und Christus, welcher der wahre göttliche Logos von Ewigkeit her ist"; so kann diese Bezeichnung Christi als des ewigen göttlichen Logos ebensowohl aus der mündlich überlieferten kirchlichen Lehre, als aus dem Prologe des Johannes-Evangeliums entnommen sein.

Als ein Zeugniss des Melito für die Fortdauer der apostolischen Tradition heben wir folgende Punkte heraus:

1) Seine typische Schriftauslegung, wornach er alttestamentliche Erzählungen mit Christus in Verbindung setzt, und worin er nicht nur mit den ältesten Kirchenlehrern, sondern selbst mit der Erklärungsweise des Apostels Paulus und Christi selbst übereinstimmt. Dieser Schrifterklärung lag der überlieferte und auch im Evangelium ausgesprochene Glaube zu Grunde, dass das alte Testament Typen auf Christus enthalte. Welche dies seien, dieses anzugeben konnte nicht in dem Belieben eines jeden christlichen Lehrers liegen; vielmehr ist anzunehmen, dass ähnlich wie bei den Juden, so auch bei den Christen die Schriftauslegung nach apostolischer Ueberlieferung festgehalten wurde; eine Einrichtung, worauf schon vom Apostel Petrus (2 Petr. c. 1 v. 20) hingewiesen ist.

Melito deutet dies auch in dem Fragmente aus dem Proömium der Eclogen dadurch an, dass er dem Onesimus solche Stellen aus dem Gesetze und den Propheten ausziehen will, welche zum Glauben und zur ἀκρίβεια der alttestamentlichen Schriften gehörten. Dem Onesimus war es, wie Melito zu verstehen giebt, darum zu thun, die wahre christliche Lehre aus dem alten Testamente zu erfahren, nicht die spezielle subjective Meinung Melitos; jene will ihm Melito auch in den Eclogen liefern. Es ist wahrscheinlich, dass die obigen Fragmente welche typische Schrifterklärungen enthalten, zu jenen Eclogen gehörten. Wenn er nun die Opferung Isaaks als Typus auf Christus fasst, so will er damit die kirchlich tradirte Lehre dem Onesimus mittheilen.

2) In dem einen der oben mitgetheilten Fragmente sagt Melito:

es gebe zwei Mittel, um die Vergebung der Sünden zu erlangen, das Leiden um Christi willen und die Taufe (πάθος·διὰ χριστὸν καὶ βάπτισμα*). Das erstere ist nach dem Zusammenhange der Stelle das christliche Martyrium, welches auch als Bluttaufe in der Kirche galt. Dass aber dieses Martyrium ein Mittel sei, Vergebung der Sünden zu erlangen und die Taufe zu ersetzen, dies ist nicht Lehre der Schrift, sondern stammt aus der Tradition, die sich auch bei Apollinaris und bei Tertullian (de Bapt. c. 16, de Pudic. c. 22), ferner in der dem heil. Cyprian zugeschriebenen Schrift de Baptismo Haeret. und bei Hieronymus in der epist. ad Oceanum ausgesprochen findet.

§. 44.
Apollinaris.

Claudius Apollinaris, Bischof von Hierapolis in Phrygien, war ein Zeitgenosse Melitos und gehört wie Jener in die Reihe der christlichen Apologeten, indem er eine Schutzschrift an Kaiser Marc Aurel, ausserdem fünf Bücher an die Hellenen, zwei Bücher an die Juden, zwei Bücher über die Wahrheit, eine Schrift gegen die Häresie der Phrygier und noch andere Schriften verfasste**).

Auch von ihm besitzen wir nur noch einige spärliche Fragmente***), von welchen aber das eine, in der Praefatio des Chronicon Paschale erhaltene, über seine Ansicht von der heil. Schrift nähern Aufschluss giebt.

Apollinaris vertheidigte nämlich die Ansicht, dass Christus am Tage des 14. Nisan, wo die Paschalämmer geschlachtet wurden, als das wahre Paschalamm gelitten habe und gestorben sei; dass er also am Tage vorher selbst das Paschalamm mit den Jüngern gegessen habe. Die Meinung derer, welche behaupteten, der Herr habe am 14. Nisan mit seinen Jüngern, gleichzeitig mit den Juden, das Paschalamm gegessen und an dem grossen Tage der ungesäuerten Brode gelit-

---

*) Routh a. a. O. S. 118.

**) S. Euseb. H. E. lib. IV. c. 27.

***) Routh a. a. O. S. 149—152.

ten, bezüchtigt er als aus Unwissenheit hervorgegangen, die der Belehrung bedürfe. Nachdem er bemerkt, dass diese sich auf Matthäus beriefen, fügt er hinzu*): „Daher ist ihre Auslegung (des Matthäus) nicht in Uebereinstimmung mit dem Gesetze, und gegen sie scheinen die Evangelien zu streiten.“

Unter dem Gesetze versteht Apollinaris, wie Routh a. a. O. S. 158 richtig erklärt, die Vorschriften des alten Bundes, wornach das Paschalamm am 14. Nisan geschlachtet werden musste. Da nun Christus dieses Paschalamm war, so musste er, nach der Meinung des Bischofs Apollinaris, am 14. Nisan und nicht am 15. leiden und sterben. Demnach war die Erklärung jener Gegner dem Gesetze entgegen.

Sodann behauptet er zugleich, dass jene Interpretation des Matthäus, wornach Christus am 14. Nisan das Pascha gegessen, und am 15. gelitten habe, auch darum falsch sei, weil ihnen die Evangelien entgegen seien. Welche Evangelien er meint, ist nicht ersichtlich. Matthäus war es nicht, da es sich gerade um die Interpretation des Matthäus handelte. Vorzugsweise mochte er wohl an Johannes gedacht haben, wornach er glaubte, dass Matthäus damit conform zu erklären sei. Dass er das Johannes-Evangelium kannte, ergiebt sich aus einem andern Fragmente im Chronicon Paschale (Routh a. a. O. S. 150 u. 151), wo er sich auf die nur bei Johannes erzählte Thatsache beruft, dass aus der Seite Jesu Blut und Wasser geflossen sei. Auch der Ausdruck ἐκκεντηθείς, von der Durchbohrung der Seite Jesu gebraucht, weist auf die Stelle Johannes c. 19 v. 37 hin.

Die obige Stelle beweist nun zwar an und für sich nicht vollständig, dass Apollinaris die Schriften des alten Testaments und die Evangelien für eine Quelle des christlichen Glaubens hielt. Da er aber glaubte, Christus müsse dem Gesetz gemäss leiden, so musste er das Gesetz als einen Typus auf Christus enthaltend anerkennen, und schon somit gehörte das Gesetz zur christlichen Lehre.

In dem oben genannten Fragmente aus dem Chronikon Paschale schildert Apollinaris Christus als das wahre Paschalamm in Ausdrük-

*) Routh a. a. O. S. 150.

ken, welche aus den Propheten und aus den Psalmen entlehnt sind. Dahin gehören die Ausdrücke: παῖς θεοῦ ὁ δηθείς, vgl. Jes. c. 53 v. 5 u. f.; ferner ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν und ὑψωθὲν ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος. vgl. Ps. 22 v. 21, 92 v. 10.

Sodann war Apollinaris der Ansicht, dass Matthäus nicht seinem Wortlaute nach an der das Paschaessen Christi betreffenden Stelle zu erklären sei, weil die Erzählung des Matthäus nicht im Widerspruch mit dem Gesetze sein, und ebenso auch die Evangelien untereinander sich nicht widersprechen könnten. Nimmt man hinzu, dass er aus dem Johannes-Evangelium eine Thatsache heraushebt und darauf seine Belehrung über die Bedeutung des aus der Seite Christi geflossenen Blutes und Wassers gründet; so erhellt hieraus, dass Apollinaris auch die Evangelien als Lehrquelle des Christenthums annahm, und dass er hierin völlig mit dem Glauben seiner Zeit übereinstimmt.

Auch muss Apollinaris die Tradition als Quelle der christlichen Lehre angesehen haben. Bei Socrates nämlich befindet sich eine Stelle, worin es heisst: „Irenäus und Clemens, und Apollinaris von Hierapolis und Serapion der Kirchenvorsteher in Antiochien hätten als eine bei ihnen allgemein anerkannte Lehre ausgesagt, dass der Menschgewordene (Christus) ἔμψυχος d. i. mit einer menschlichen Seele begabt gewesen sei“ *).

Zwei Momente sind hier von Bedeutung: Erstlich die Lehre selbst, welche in der Schrift nicht ausdrücklich ausgesprochen ist, wenn sie auch dialektisch daraus entwickelt werden kann. Zweitens, dass nach des Socrates Zeugniss Apollinaris, Irenäus, Clemens und Serapion in ihren Schriften diese Lehre als eine allgemein anerkannte vortrugen. Apollinaris berief sich demnach bei der Mittheilung dieser Lehre nicht auf die Schrift, sondern auf die durch allgemeine Anerkennung verbürgte Tradition, und hielt sie auf Grund derselben für eine wahre, christliche Lehre.

Eine zweite Stelle ist die von uns oben schon erwähnte im Chronicon

*) Socr. Hist. Eccles. lib. III. c. 7.

Paschale erhaltene*). Dieselbe lautet: „Der vierzehnte Tag ist das wahre Pascha des Herrn, das grosse Opfer, statt des Lammes der Sohn Gottes, der gebundene, welcher den Starken band; und der gerichtete Richter der Lebendigen und der Todten; und der in die Hände der Sünder überliefert wurde, um gekreuzigt zu werden; der erhöht wurde auf die Hörner des Einhörnigen; dessen heilige Seite durchstochen wurde, der aus seiner Seite Wasser und Blut, fürderhin die zwei Reinigungsmittel, Wort und Geist ergoss; und der begraben wurde am Paschatage, auf dessen Grabmal der Stein aufgelegt wurde.“

Die hier vorkommende typische Deutung des aus der Seite Christi geflossenen Wassers und Blutes als zwei Quellen der Reinigung, mit Hinzufügung der diese Reinigung bewirkenden Kräfte, des λόγος und πνεῦμα, weist auf eine traditionelle mystische Auslegung der Stelle Joh. c. 19 v. 34 hin. Diese Auslegung findet sich auch bei Tertullian, welcher (de Bapt. c. 16, de Pudicit. c. 22) jenes Wasser und Blut von der zweifachen Taufe, der Wasser- und Bluttaufe, erklärt. Die fernere Deutung der Stelle durch λόγος καὶ πνεῦμα hat ihre Analogie bei Irenäus**), wo das πνεῦμα, der heil. Geist, das Wasser vom Himmel genannt wird, und bei Augustinus***), welcher unter dem Wasser im Evangelium des Johannes den heil. Geist, unter dem Blute den Logos, welcher Fleisch geworden ist, versteht.

§. 45.

Dionysius von Corinth.

Dionysius, Bischof von Corinth, lebte unter Marcus Aurelius Antonius und L. A. Commodus.

---

*) Ἡ ιδ τὸ ἀληθινὸν τοῦ κυρίου πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τοῦ ἀμνοῦ παῖς θεοῦ ὁ δεθείς, ὁ δήσας τόν ἰσχυρόν, καὶ ὁ κριθεὶς κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν· καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν, ἵνα σταυρωθῇ, ὁ ὑψωθεὶς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος, καὶ ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα· καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τοῦ λίθου.

**) Adv. Haeres. lib. III. c. 17 n. 3.

***) Contra Maxim. lib. III. T. VI. p. 522. Vgl. Routh a. a. O. S. 158.

Eusebius und nach ihm der heil. Hieronymus *) berichten über acht von Dionysius verfasste Briefe, die der Erstere, von welchem wir auch die vollständigern Nachrichten besitzen, katholische Briefe nennt. Der erste dieser Briefe war an die Lacedämonier gerichtet, unterichtete im wahren Glauben, und war zum Zwecke des Friedens und der Einheit verfasst. Ein anderes Schreiben an die Athenienser enthielt Ermunterungen zum Glauben und Leben nach dem Evangelium. In dem dritten an die Nikomeder gerichteten Briefe bekämpfte er die Häresie Marcions, festhaltend an dem Canon der Wahrheit, d. i. der Glaubensregel. In dem encyclischen Schreiben an die Kirche zu Gortyne und an die übrigen Kirchen auf Creta warnte Dionysius unter Anderm vor den Häretikern. Eine andere Encyclica an die Kirche zu Amastris und die andern Kirchen in Pontus war nach Eusebius durch Bacchylides und Elpistus veranlasst, und enthielt besonders Schrifterklärungen, Vorschriften über die Ehe, die Keuschheit und über die Aufnahme derer, welche von Vergehen und Häresie sich wieder bekehrten und die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft nachsuchten.

In einem Schreiben an die Knossier ermahnte er ihren Bischof Pinytus, den Brüdern nicht die schwere Bürde der beständigen Keuschheit als Pflicht aufzulegen. Ein Brief an eine Christin, Namens Chrysophora, enthielt geistliche Belehrungen und Ermahnungen. Endlich in einem Briefe an die Römer und Papst Soter, welcher, wie es scheint, ein Antwortschreiben auf ein Schreiben der römischen Kirche an die Corinther war, rühmte er die christliche Wohlthätigkeit dieser Kirche. Auch enthielt derselbe die Nachricht, dass die Corinther an dem Sonntage, wo dieser Brief geschrieben wurde, den Brief der römischen Kirche an die Corinther, welcher nach Eusebius H. E. lib. III. c. 16 auch in vielen andern christlichen Gemeinden gelesen wurde, in der Versammlung lasen, nebst der Versicherung, dies solle auch ferner geschehen, so wie sie den frühern Brief des Clemens gleichfalls vorzulesen pflegten.

---

*) Euseb. H. E. lib. IV. c. 23. Hieron. de Vir. ill. c. 27 p. 97 (ed. Fabr.).

Ueber die Bedeutung des erstern Briefes lesen wir bei Eusebius a. a. O. lib. II. c. 25 noch die Bemerkung des Dionysius: Die Römer hätten durch ihre Ermahnungen an die Corinther die Aussaat des Petrus und Paulus, Römer und Corinther, vereinigt, da beide Apostel in Corinth das Evangelium verkündigt und in Italien das Martyrium erlitten hätten*).

In dem wahrscheinlich nicht kurzen Schreiben an Papst Soter klagte er endlich auch darüber, dass seine Briefe verfälscht worden seien, indem die Teufelsapostel — er meint damit Häretiker — Unkraut hineingemischt hätten. Doch, bemerkt er weiter, sei dies nicht zu verwundern, da Einige sogar die heil. Schriften (κυριακαὶ γραφαὶ) zu verfälschen gewagt hätten**).

Unter κυριακαὶ γραφαί, ein Ausdruck, dessen Aehnlichkeit mit κυριακὴ ἡμέρα vielleicht auf den Ursprung ihrer Benennung deutet als Schriften, welche der κυριακὴ ἡμέρα angehörten, sind bei Dionysius ebenso wie bei Irenäus adv. Haeres. lib. II. c. 35 n. 4 und bei Clemens Alex. Strom. lib. VI. c. 2, lib. VII. c. 1, heilige Schriften des neuen Testaments zu verstehen, welche von den Häretikern damals schon verfälscht wurden. Wahrscheinlich meint Dionysius den Marcion und die Marcioniten, welche er auch in seinem Briefe an die Nikomedier bekämpfte.

Welche Ansicht Dionysius von den Schriften des alten Testaments gehabt habe, geht aus den Fragmenten nicht hervor; da jedoch Eusebius wiederholt des Dionysius Orthodoxie versichert, so ist schon darum, und weil an diesen Schriften, als einer Quelle des Christenthums, keiner der orthodoxen Kirchenlehrer dieser Zeit zweifelte, ohne Bedenken anzunehmen, dass auch er sie für heilige Schriften anerkannte und die Propheten in kirchlich hergebrachter Weise auslegte. Seine in der Encyclica an die Christen in Pontus enthaltene

*) In wiefern auch Petrus in Corinth das Christenthum gegründet, darüber giebt der erste Corintherbrief des heil. Paulus c. 1 v. 12 einigen Aufschluss. (Vgl. auch Routh a. a. O. I. S. 178). Dass die Stelle aber nicht so zu verstehen sei, als seien beide Apostel gleichzeitig in Corinth gewesen, dies ergiebt sich aus 1. Cor. c. 4 v. 15.

**) S. Euseb. H. E. lib. IV. c. 23.

von Eusebius erwähnte Auslegung der heil. Schriften betraf wahrscheinlich die Schriften des alten Testaments.

In Betreff der Schriften des neuen Testaments steht eine Anspielung auf die Parabel Mth. c. 13 v. 24—30 in dem Fragmente bei Euseb. a. a. O. lib. IV c. 23, wo Dionysius die Verfälschung seiner Schriften als Unkraut (ζιζανία) bezeichnet, welches die Abgesandten des Teufels unter seine Lehre mischten.

Er nennt die Schriften des neuen Testaments, unter welchen wahrscheinlich nicht bloss die Evangelien zu verstehen sind; denn Marcion hatte auch schon Briefe der Apostel verfälscht, κυριακαὶ γραφαί, scripta dominica, und räumt ihnen eine bedeutendere Stellung ein, als den von ihm geschriebenen Briefen, indem er sagt: Die Verfälschung seiner Schriften sei nicht zum Verwundern, da diese Häretiker sogar die heiligen Schriften zu verfälschen gewagt hätten.

Dass diese heil. Schriften in den christlichen Gemeinden vorgelesen worden seien, sagt er zwar nicht, obgleich der von ihm zur Bezeichnung derselben gebrauchte Ausdruck κυριακαὶ γραφαί darauf hinweist. Jedoch wird dieser Gebrauch durch die Bemerkung des heil. Dionysius in seinem Römerbriefe unterstellt, wo er erwähnt, dass sie den Corintherbrief des Clemens in ihrer Versammlung läsen, und zugleich versichert, sie hätten bereits auch den ihnen überschickten Brief vorgelesen, und würden dies als Gebrauch für die Zukunft zur Ermunterung (νουθητεῖσθαι) beibehalten. Dass hieraus noch nicht folgt, die Corinther hätten diesen Schriften gleichen Rang wie den apostolischen eingeräumt, bedarf kaum einer Bemerkung.

§. 46.

Aus Dionysius erhält auch die katholische Traditionslehre eine fernere Bestätigung.

Das Vorlesen der Briefe zweier römischen Päpste in der Christengemeinde zu Corinth deutet, da der Brief des heil. Clemens um das Jahr 70 n. Chr. an die Corinther geschrieben wurde, und die Vorlesung desselben als eine alte Einrichtung unterstellt wird, auf eine aus der apostolischen Zeit herrührende traditionell-kirchliche Einrichtung.

Sicherlich gebrauchte man diese Briefe nicht an jedem Sonntage, sondern vielleicht nur an dem Jahrestage der ersten Lesung, vielleicht auch öfters im Jahre. Auch las man sie nicht ganz vor, was schon der Umfang z. B. des clementinischen Briefes nicht gestattete, sondern man las Abschnitte daraus zur νουθησία, zur Beherzigung, welche zugleich Belehrung unterstellt; so dass man also auch diese Schriften als zum Glauben gehörig ansah und demnach dafür hielt, dass die christliche Lehre nicht bloss und nicht ganz in der heil. Schrift, sondern auch in der Tradition, die man in diesen Briefen enthalten glaubte, niedergelegt sei. Wäre in Corinth der Glaube gewesen, dass die heil. Schrift allein den ganzen Glauben enthalte, und demnach die einzige Glaubensquelle sei, so konnte man keine nicht apostolische Schrift als Vorleseschrift zur νουθησία in der christlichen Versammlung gebrauchen. Auch die richtige, kirchliche Schriftauslegung muss man in diesen Schriften gefunden haben; jedoch diese nicht allein, da in dem Briefe des heil. Clemens auch Glaubenslehren entwickelt sind.

Sehen wir auf den weiteren Inhalt der Briefe des heil. Dionysius, so enthielt das Schreiben an die Kirchen in Pontus, wie Eusebius hervorhebt, viele Vorschriften περὶ γάμου καὶ ἁγνείας, so wie über die Wiederaufnahme der Gefallenen. In Bezug auf die Letzteren gebot er, dass man die welche ἐξ οἵας ἀποπτ[illegible]ς, εἴτε πλημμελείας, εἴτε μὴν αἱρετικῆς πλάνης zurückkehrten, aufnehmen solle. Wahrscheinlich waren von Pontus aus deshalb durch die Veranlasser seines Schreibens, durch Bacchylides und Elpistus, über die Aufnahme der Gefallenen Anfragen an Dionysius ergangen, da über diese Verhältnisse die Schriften des neuen Testaments keinen hinreichenden Anhaltpunkt boten, da sogar nach dem Hebräerbriefe und den johanneischen Briefen eher für die Zurückweisung, namentlich jedes Häretikers, gefolgert werden konnte.

In Betreff der Ehe glauben wir nicht zu irren, wenn wir an solche Punkte denken, welche auch im Pastor des Hermas erörtert sind; nämlich an die zweite Ehe und an die Ehe mit Ungläubigen und Häretikern. Welches aber die Vorschriften des heil. Dionysius über die

Keuschheit gewesen, dies erfahren wir wenigstens theilweise aus seinem Schreiben an den Bischof Pinytus in Knosse (auf Creta), worin er diesen Bischof ermahnt, die beständige Keuschheit nicht als eine Pflicht für die Brüder aufzustellen, sondern die menschliche Schwäche zu berücksichtigen. Vielleicht bezog sich seine Belehrung im Briefe an die Kirchen in Pontus auch noch auf die Erlaubtheit der Eingehung einer zweiten Ehe, wie aus der Verbindung, in welcher Eusebius die Ausdrücke γάμος und ἁγνεία hat, hervorgeht. Ueber alle diese Punkte konnte Dionysius nur aus der Ueberlieferung lehren und Vorschriften geben; und wenn er in seinem Briefe an die Athener zur πολιτεία κατὰ τὸ εὐαγγέλιον aufforderte; so konnte er begreiflich nur die mündliche Verkündigung darunter meinen. Er beweist also in allen diesen Punkten, dass die Tradition auch zu seiner Zeit eine Quelle der christlichen Lehre war.

Das Antwortschreiben, welches der knossische Bischof Pinytus an Dionysius richtete, enthielt nach Eusebius die Bitte an Dionysius, ihnen Einmal eine kräftigere Speise mitzutheilen, und durch tiefer gehende Lehren sie wiederum zu nähren. Das ganze Bild, dessen sich Pinytus bedient, weist auf Hebr. c. 5 v. 12 u. 14 und auf 1. Cor. c. 3 v. 2 hin, und enthält eine deutliche Beziehung auf diese Briefe *).

Pinytus betrachtet den heil. Dionysius als einen vollberechtigten Lehrer und ersucht ihn, seiner Gemeinde die tiefern christlichen Lehren, die μυστήρια, wie sie der Apostel Paulus nennt, welche den Vollkommnen, τελείοις, mitgetheilt werden, zu verkündigen. Er musste also der Ansicht sein, dass das Kerygma noch Lehren enthalte, welche nicht in der Schrift niedergelegt waren, und dass dieses Kerygma zugleich auch die richtige Auslegung solcher höhern Heilslehren umfasse.

*) Euseb. H. E. lib. IV c. 23 *Ἀντιπαρακαλεῖ δὲ „στεῤῥοτέρας ἤδη ποτὲ μεταδιδόναι τροφῆς, τελειοτέροις γράμμασιν εἰσαῦθις τὸν ὑπ' αὐτῷ λαὸν ὑποθρέψαντα, ὡς μὴ διατέλους τοῖς γαλακτώδεσιν ἐνδιατρίβοντες λόγοις, τῇ νηπιώδει ἀγωγῇ λάθοιεν καταγηράσαντες.“*

§. 47.
Hegesippus.

Hegesippus aus Jerusalem, ein Hebräer von Geburt, lebte unter Antoninus Pius und Marc Aurel bis gegen das Jahr 180 n. Chr. Unter Papst Anicetus reiste er nach Rom, woselbst er bis zum Tode des Papstes Soter blieb, und in fünf Büchern, genannt Denkwürdigkeiten (ὑπομνήματα), die Geschichte der apostolischen Zeit und die treue Ueberlieferung der apostolischen Verkündigung in einfacher Darstellung schrieb. Nach dem Zeugnisse des heil. Hieronymus fing sie von dem Tode Christi an und war bis auf seine Zeit fortgeführt*). Obgleich dieses Letztere von Eusebius nicht direkt erwähnt und desshalb von Fabricius und Routh bezweifelt wird, so wird es doch durch denselben Eusebius insofern bestätigt, als er H. E. lib. IV c. 22 nicht nur von der corinthischen Christengemeinde zu Hegesipps Zeit, sondern auch von Papst Eleutherus, dem Nachfolger des Papstes Soter, so wie auch von den Häresien der Zeit spricht, in welcher Hegesippus lebte, und wozu dessen Denkwürdigkeiten das Material boten.

Aus den erhaltenen Fragmenten des genannten Werkes lässt sich Hegesipps Ansicht über die Quellen der christlichen Lehre und Einrichtung noch erkennen. Dieselbe ist schon in sofern von Bedeutung, als Hegesipp auf seiner Reise nach Rom viele Bischöfe, unter ihnen auch den damaligen Bischof von Corinth, besuchte und über die christliche Lehre Erkundigung einzog. Er kam dabei zu dem Resultate, dass er überall dieselbe Lehre vorfand**). Seine Erkundigung betraf die mündliche in der Aufeinanderfolge (διαδόχη) der Bischöfe festgehaltene Lehre des Christenthums; denn die schriftlich verzeichnete musste natürlich überall dieselbe sein, und hätte Hegesipp nicht nöthig gehabt sich darnach zu erkundigen. Der Zweck dieser Erkundigung war die Abfassung des genannten Geschichtswerkes, welches die apostolische Ueberlieferung enthalten sollte. So wie Irenäus (vgl. adv. Haeres. lib. IV c. 26 S. 647) auf die durch die

---

*) De Vir. ill. c. 22.

**) Euseb. H. E. lib. IV c. 22.

Succession der Bischöfe überkommene Lehre alles Gewicht legte, so that auch der fast gleichzeitig lebende Hegesipp.

Die Schriften des alten Testaments, welche Hegesipp θεῖαι γραφαί nennt, werden von ihm den Aussprüchen des Herrn zur Seite gestellt*). Nach Eusebius a. a. O. lib. IV c. 22 betrachtete er so wie Irenäus und fast alle alten Väter die Sprüchwörter Salomons als eine πανάρετος σοφία, und legte denselben Geltung für das christliche Leben bei. Sodann fand Eusebius bei ihm geschrieben, dass die Aufeinanderfolge der Bischöfe (in Rom) und in jeder Stadt erfolge, so wie das Gesetz und die Propheten und der Herr selbst dieses verkündige. Hieraus geht hervor, dass zu Hegesipps Zeit das Gesetz und die Propheten neben dem Kerygma des Herrn als Grundlage für eine der wesentlichen kirchlichen Einrichtungen galt.

Fragen wir, was Hegesipp unter der Verkündigung des Herrn verstand, wornach die Succession der Bischöfe geregelt wurde, so scheinen hierunter die apostolischen Einrichtungen und Ueberlieferungen gemeint zu sein, welche nach dem feststehenden gesunden Canon der Heilsverkündigung**) in Anwendung gebracht wurden, wovon jede Abweichung die Einheit der Kirche störte und zur Häresie führte, wie sich dies in Jerusalem zeigte, wo zur Zeit Symeons, des Nachfolgers des heil. Jacobus als Bischof in Jerusalem, ein gewisser Thebutis, weil er nicht zum Bischof gewählt worden war, zuerst offen als Häretiker hervortrat, während früher die Glaubensregel mehr im Verborgenen angetastet worden war.

Dieser Canon der Heilsverkündigung, welchen Ausdruck Hegesipp selbst gebrauchte, war nicht schriftlich verzeichnet. Er war aber eine Regel, wornach man die kirchliche Lehre und Einrichtungen beurtheilte, und weist somit auf eine traditionell feststehende Norm, welche die Gläubigen zu beobachten hatten.

Auch über Schriften des neuen Testaments erhalten die Fragmente aus Hegesippus einige Nachrichten. Wenn er nach Eusebius (a. a. O.

*) Nach Stephanus Gobarus bei Photius Bibl. cod. CCXXXII col. 893.

**) Euseb. a. a. O. lib. III c. 32.

lib. III c. 20) sagte, Domitian habe sich gleich Herodes vor der Ankunft Christi gefürchtet; so unterstellt er die Kenntniss der bei Mtth. c. 2 v. 1 u. f. mitgetheilten Erzählung von der Ankunft der Magier in Jerusalem. Und wenn die Verwandten des Herrn dem Kaiser auf die an sie gerichtete Frage über Christus und sein Reich antworten, dass es kein weltliches und irdisches, sondern ein himmlisches und ein Engelreich sei, welches bei der Vollendung der Zeit kommen werde, wann er in Herrlichkeit kommen, die Lebendigen und Todten richten und Jedem nach seinem Verdienste vergelten werde: so erinnert diese Antwort zunächst an die Antwort, welche Jesus dem Pilatus auf dieselbe Frage gab (Joh. c. 18 v. 36); ferner an die Reden Jesu über seine Wiederkunft zum Weltgerichte; obgleich nicht zu verkennen ist, dass die Zusammenstellung bei Hegesipp auf eine traditionell-kirchliche Auffassung hinweist.

Im fünften Buche der Denkwürdigkeiten sprach sich Hegesipp über die Auffassung einer neutestamentlichen Stelle (1 Cor. c. 2 v. 9), welche übrigens nicht genau wörtlich mitgetheilt ist, dahin aus, dass dies vergeblich vorgebracht werde, und dass die, welche behaupteten, das den Gerechten bereitete Gute könne nicht wahrgenommen werden, gegen die heil. Schriften und gegen den Herrn sich erklärten, welcher gesagt habe (Mtth. c. 13 v. 16): selig eure Augen, welche sehen, und eure Ohren, welche hören*).

Vermuthlich hatten Häretiker, welche Hegesipp bekämpft, die Stelle des Apostels Paulus falsch gedeutet, als wenn die den Gerechten bestimmten Güter nicht geoffenbart seien, was Paulus auch nicht sagen wollte. In diesem Sinne konnte Hegesipp sagen, dass diese

---

*) Vgl. Routh a. a. O. I S. 203. Die Stelle ist erhalten bei Photius Bibl. Cod. CCXXXII Col. 893. aus Steph. Gobarus und lautet: *Ὅτι τὰ ἡτοιμασμένα τοῖς δικαίοις ἀγαθὰ οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν, οὔτε οὖς ἤκουσεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη, Ἡγήσιππος μέν τοι, ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν ὑπομνημάτων, οὐκ οἶδ᾽ ὅ, τι καὶ παθών, μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα λέγει, καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς τᾶυτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος· μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες, καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα, καὶ ἑξῆς.* Dass die Stelle 1 Cor. c. 2 v. 9, welcher Jes. c. 64 v. 4 in freiem Citate zu Grunde liegt, auch in der Ascensio Jesaiae gestanden habe, sagt Hieron. Comment. in Jes. c. 64 v. 4.

Auffassung den heil. Schriften und einem Ausspruche des Herrn entgegen sei*). Jedenfalls ergiebt sich aus dieser Stelle, dass Hegesippus den ersten Corintherbrief und das Matthäus-Evangelium unterstellt, und dass er das in diesem Evangelium Aufgezeichnete als Ausspruch des Herrn ansieht.

Hegesipp benützte zu seinen geschichtlichen Mittheilungen auch das Hebräer-Evangelium und ein anderes in syrischer Sprache vorhanden gewesenes Evangelium, so wie auch jüdische Traditionen. Zu welchem Zwecke, wird von Eusebius nicht gesagt (Euseb. a. a. O. lib. IV c. 22). Da Eusebius jedoch auch dessen Erklärungen über einige von Häretikern verfasste apokryphische Schriften mittheilt und von jenen Quellen Hegesipps unterscheidet; so ist es wahrscheinlich, dass Hegesipp traditionelle Nachrichten aus jenen Quellen in seine Geschichte eingeflochten hat, insoweit er sie nämlich für richtig hielt; so wie er auch des Corintherbriefs des römischen Bischofs Clemens gedachte (Euseb. a. a. O.), welchen er als ein Mittel, die Corinther im wahren Glauben zu erhalten, angesehen haben muss.

Trotz der nur dürftigen Nachrichten über Hegesipp und seine Denkwürdigkeiten ergiebt sich nach dem Obigen dennoch soviel, dass er die Schriften des alten und neuen Testaments nicht für die einzige Quelle zur Gewinnung der wahren christlichen Lehre und Einrichtungen angesehen habe, dass er vielmehr die durch die Succession der Bischöfe fortgepflanzte mündliche Ueberlieferung als eine andere berechtigte Quelle des Christenthums angesehen haben müsse.

§. 48.
Der Bericht der Kirche zu Smyrna über das Martyrium des heil. Polycarpus.

Nicht lange nach dem glorreichen unter Marc Aurel um das Jahr 169 erfolgten Märtyrtode des heil. Polycarpus, des 86jährigen Bischofs

*) Clemens Alexandrinus bezieht diese Stelle auf die höhere Erkenntniss, welche dem wahren Gnostiker zu Theil werde. Jedoch darf aus den betreffenden Stellen Strom. lib. IV S. 615, lib. V S. 659 u. 669 nicht mit Routh (a. a. O. I. S. 253) gefolgert werden, dass häretische Gnostiker dieser Stelle sich bedient hätten, um den Vorzug ihrer Erkenntnisse vor den übrigen Christen dadurch zu begründen.

von Smyrna in Kleinasien, stattete die Kirche in Smyrna in einem encyklischen zunächst an die Kirche zu Philomelium in Phrygien gerichteten Schreiben über das Martyrium ihres gewesenen Bischofs einen Bericht ab. Derselbe ist seinem grössten Theile nach bei Eusebius H. E. lib. IV c. 15 wörtlich mitgetheilt und gehört zu den ältesten Märtyracten der christlichen Zeit.

Bei der erzählenden und nicht lehrenden Fassung des Briefes können zwar nur wenig Aufschlüsse über die Quellen der christlichen Lehre erwartet werden, und in der That findet sich auch ausser einigen c. 14 (S. 288 bei Hefele) vorkommenden alttestamentlichen Ausdrücken, nirgends eine Beziehung auf das alte Testament. In Bezug auf das neue Testament sind aber schon bestimmtere Hinweisungen vorhanden: so stehen c. 6 u. 7 (S. 280) Anspielungen auf evangelische den Verrath des Judas und die Gefangennehmung Jesu betreffende Stellen; ferner sind c. 11 Beziehungen auf das für die Gottlosen aufbewahrte ewige Feuer; im c. 2 (S. 278) ist selbst ein Citat aus 1 Cor. c. 2 v. 9, wiewohl frei aus dem Gedächtniss und ohne die Quelle zu nennen, citirt. Jene Reminiscenzen sind an und für sich für die Benützung von Evangelien des neuen Testaments nicht beweisend, da sie ebensogut aus der mündlichen Ueberlieferung stammen können. Das Citat aus dem ersten Corintherbriefe dagegen unterstellt die Kenntniss dieses Briefes; denn obgleich ihm, wie jener Stelle des apostolischen Schreibens, die alttestamentliche Stelle Jes. c. 64 v. 4 zu Grunde liegt, so weist seine Fassung dennoch unverkennbar auf den Corintherbrief hin. Und wenn auch diese Stelle in dieser Form bei Hegesippus vorkömmt, und nach des heil. Hieronymus Zeugniss in der Ascensio Jesaiae stand; so ist doch nicht wahrscheinlich, dass die Kirche zu Smyrna aus diesen Quellen das vorliegende Citat entlehnte.

Ueber die Tradition als Quelle der christlichen Lehre erhalten wir aus diesem Aktenstücke folgenden Aufschluss:

Am Schlusse des Schreibens c. 22 (S. 296) heisst es: „Wir beten, ihr Brüder, dass ihr gesund verbleibet und in der Lehre Jesu Christi nach dem Evangelium wandelt.“ Diese Lehre nach dem Evan-

gelium ist, da sich das Wort εὐαγγέλιον hier wie c. 1, c. 4, c. 19 nicht auf ein schriftlich verfasstes Evangelium, sondern auf das mündliche Kerygma bezieht, die mündlich überlieferte wahre Lehre Christi.

Sodann liefern uns c. 17 und 18 Nachrichten über eine mit dem Glauben in enger Verbindung stehende kirchliche Einrichtung, welche in den heil. Schriften selbst nirgends auch nur angedeutet ist; nämlich über die Verehrung der heil. Märtyrer, deren Todestag gefeiert wurde, und über die Verehrung ihrer Reliquien. In dem Schreiben heisst es nämlich c. 17: Da der böse Feind das herrliche Martyrium des heil. Polycarpus gesehen, habe er sich bemüht zu verhindern, dass seine Reliquien von den Christen weggebracht würden, obgleich Viele dies zu thun und seinen heil. Leichnam zu erlangen strebten. Deshalb habe Satan einen gewissen Nicetas bewogen, zum Proconsul zu gehen und zu bewirken, dass nicht der Leichnam zum Begräbnisse ausgeliefert würde, damit die Christen nicht, wie er sagte, den Gekreuzigten verliessen und den Polycarpus als Gott zu verehren anfingen. Dieses Letztere habe man auf Anstiften der feindseligen Juden vorgebracht. „Diese Menschen wussten nicht, dass die Christen Christus nicht verlassen und keinen andern verehren können; denn Christus verehren sie als Gott, die Märtyrer aber lieben sie mit Recht als Jünger und Nachfolger des Herrn wegen ihrer vortrefflichen guten Gesinnung gegen ihren König und Lehrer.“

Sodann wird c. 18 bemerkt: „Der Centurio habe deshalb den Leichnam verbrennen lassen; sie aber hätten nachher seine Gebeine, welche kostbarer seien als Edelsteine und vorzüglicher als Gold, genommen und geziemend beigesetzt. Dort würden sie nach Vermögen zusammenkommen in Frohlocken und Freude und mit Gottes Hilfe den Jahrestag seines Martyriums festlich begehen, zum Andenken derer, die den Kampf bestanden, als auch für die, welche sich zu Gleichem üben und vorbereiten wollten.“

So wie wir die Reliquien-Verehrung in dem Berichte über das Martyrium des heil. Ignatius finden, dessen Reliquien in Rom gesammelt und als ein kostbarer Schatz nach Antiochien gebracht wurden; so zeigt sich dieselbe Verehrung etwa fünfzig Jahre später auch in

Smyrna, wobei zugleich auch der Jahrestag des Martyriums als festlicher Tag bezeichnet wird. Für diese kirchliche in Italien, Kleinasien und Syrien vorhandene und durch Ignatius an die apostolische Zeit reichende Einrichtung, welche die Heiligenverehrung zur Grundlage hat, ist die einzige Quelle die Tradition, indem die heiligen Schriften keine solche Lehre enthalten. Aus dem Verhalten und dem Berichte der Kirche zu Smyrna, ebenso wie aus dem der Kirche zu Antiochien, leuchtet sehr klar hervor, dass man damit nichts Neues, nichts vom katholischen Glauben Abweichendes that, sondern dass man im vollen Bewusstsein einer bekannten und zum Glauben gehörigen Einrichtung verfuhr.

§. 49.
Die Fragmente der Märtyrakten über die Christenverfolgung zu Vienne und Lyon.

Als weiteres Belege für denselben Gegenstand kann auch das bei Eusebius H. E. lib. V c. 1—4 in Auszügen mitgetheilte Schreiben der Kirchen zu Vienne und Lyon über die Christenverfolgung daselbst dienen. Obgleich dort durch die Wuth des Volkes eine Reliquiensammlung den Christen unmöglich gemacht wurde, indem man die Leichen bewachte, nachher sie verbrannte und die Asche in die Rhone streute; so zeigt sich daselbst dennoch klar die Verehrung, welche man gegen die verstorbenen Märtyrer hatte und die man selbst auf die das Martyrium lebend Ueberstandenen übertrug. Weiteres für die Bestimmung der Quellen christlicher Lehre und Glaubens lässt sich aus dieser Urkunde jedoch nur wenig erheben. Als bemerkenswerth ist aber hervorzuheben, dass beide Kirchen die mündliche Verkündigung der christlichen Lehre für ein ἀποστολικὸν χάρισμα halten, und glauben, dass dasselbe noch zu ihrer Zeit vorhanden sei, und dass es der Arzt aus Phrygien, Alexander, welcher gleichfalls das Martyrium erlitt, besessen habe (c. 13). Es ergiebt sich daraus, welche Bedeutung man damals noch auf die mündliche Verkündigung legte, obgleich man die Schriften des alten und neuen Testaments besass und benützte.

Aus dem alten Testamente kommen in dem Schreiben einzelne Sentenzen vor, so c. 10 aus Ps. 44 v. 14, c. 12 aus Ezech. c. 33 v. 11. Im c. 15 wird eine Schriftstelle citirt unter der Formel: ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ. Diese Stelle zeigt Verwandtschaft mit der Eigenthümlichkeit, welche wir bei Justin näher erörtert haben; sie ist nämlich nach Dan. c. 12 v. 10, aber aus der Apocal. c. 22 v. 11 in etwas freiem Citate entlehnt.

Oefters wird das neue Testament benützt, und zwar kommen auf dasselbe, jedoch ohne Nennung der Schrift, sehr deutliche Beziehungen vor, so in c. 3, wo ein Theil des v. 6 aus Luc. c. 1 citirt ist, und daselbst gegen den Schluss des cap., wo auf Luc. c. 1 v. 67 und Apoc. c. 14 v. 4 Rücksicht genommen ist. Im c. 6 ist eine Beziehung auf Joh. c. 4 v. 14, ebenso c. 10 auf 2. Cor. c. 2 v. 15. Selbst auch einige genaue Citate aus dem neuen Testamente finden sich; so steht c. 2 ein Citat aus Rom. c. 8 v. 18. Desgleichen ist c. 4 gegen das Ende ein Citat aus Joh. c. 16 v. 2 als Ausspruch des Herrn. In c. 17 findet sich ein Citat aus Phil. c. 2 v. 6, und c. 18 stehen die Worte des heil. Stephanus Act. c. 7 v. 60, welcher hier ein τέλειος μάρτυς genannt wird.

§. 50.
Tatian.

Tatian, ein Assyrer von Geburt, hatte, um die heidnische Philosophie kennen zu lernen, viele Reisen gemacht, war in die Mysterien der Griechen eingeweiht und selbst Philosoph und Rhetoriker geworden. Unbefriedigt von den Philosophemen der Alten und die Philosophen seiner Zeit verachtend, war er später mit den Schriften der Christen bekannt geworden und zog die darin enthaltene Weisheit der ihm bisher bekannten so entschieden vor, dass er sich zum Christenthum bekehrte. Nach Irenäus adv. Haeres. lib. I c. 28 n. 1 war der heil. Justinus, dessen er in seiner Oratio ad Graecos selbst gedenkt, sein Lehrer gewesen. In Rom, wohin er sich noch als Heide

begeben hatte*), stand er als Christ einer Schule vor**). Später jedoch, nach dem Märtyrtode Justins, lebte er wieder im Orient. Dort fiel er von der Kirche ab und ward ein Anhänger und Haupt der Enkratiten***).

Von den zahlreichen Schriften, welche Tatian schrieb†), besitzen wir ausser einigen Fragmenten††) noch seine um 172 n. Chr. geschriebene Apologie des Christenthums, genannt πρὸς Ἕλληνας, oratio ad Graecos, eine Schrift, welche Eusebius a. a. O. für die schönste und nützlichste von Tatians Schriften erklärt, worin aber nach unserm Urtheile mehr die philosophische Speculation, als die wahre christliche Lehre, mehr der Stolz des zur Wahrheit gelangten, befriedigten Philosophen, als die Demuth des durch Gottes Gnade zum Glauben gelangten Christen hervortritt. Schon in dieser, aus einer Zeit, wo Tatian noch nicht mit dem Christenthum in Conflikt getreten war, stammenden Schrift, sind die Anfänge seiner spätern Irrlehren vorbereitet: wir rechnen hierher besonders seine Lehrentwickelung von dem Sündenfall und dessen Folgen (a. a. O. c. 7 S. 32); ferner seine Lehre von dem menschlichen Geiste und der Seele des Menschen (a. a. O. c. 12 S. 52 u. S. 62). Auch seine Lehrmeinungen über die Geister (S. 54 u. 56), über den Himmel (S. 90) und von der Weltseele (c. 12 S. 56) zeigen, dass er eine ausserhalb des Christenthums gewonnene Speculation mit der christlichen Lehre zu verbinden strebte.

Ist demnach Tatian der Mann nicht, bei dem wir zuversichtlich den christlichen Glauben des zweiten Jahrhunderts über die Quellen der christlichen Lehre erforschen und gewinnen können, und steht es ausserdem auch fest, dass er die Schrift falsch auslegte; so lässt er mit Umsicht gebraucht uns dennoch nicht ohne jeden Haltpunkt für jene Lehrbestimmungen.

---

*) Oratio ad Graecos c. 35 (ed. Otto Jenae 1851).

**) Euseb. H. E. lib. V c. 13.

***) Euseb. H. E. lib. IV c. 29. Clem. Alex. Strom. lib. III c. 12 S. 547 ed. Potter.

†) Vgl. Euseb. a. a. O.

††) S. Corp. Apolog. Christ. vol. VI S. 164—175 ed. Otto.

Tatian selbst war, wie er Or. ad. Graecos c. 29 u. c. 30 (S. 114) erzählt, durch die Lectüre alttestamentlicher Schriften angeregt worden, sich von dem Irrthum zu befreien. In c. 12 (S. 54 u. f.) und c. 20 (S. 90) weist er wiederholt auf die Belehrung der Christen durch die Propheten hin. Auch treffen wir bei ihm (S. 52) die Benützung der Genesis und haben (S. 70) ein kurzes Citat aus Ps. 8 v. 5. Ueber ihn bemerkt auch der heil. Hieronymus in seinem Commentar zu Amos*), Tatian habe die Stelle Amos c. 2 v. 12: „et propinabitis Nazaraeis (τοὺς ἡγιασμένους LXX, hebr. „die Geweihten") vinum, et prophetis mandabitis dicentes: ne prophetetis" gebraucht, um daraus zu beweisen, dass man keinen Wein trinken dürfe, da das Gesetz befehle, die Nazaräer sollten keinen Wein trinken, und jetzt diejenigen von dem Propheten angeklagt würden, welche den Nazaräern Wein zutränken.

In gleicher Weise falsch hatte Tatian auch die Stelle Jes. c. 50 v. 9: πάντες ὑμεῖς ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσεσθε, καὶ σὴς βρώσεται ὑμᾶς gedeutet und in Verbindung mit der Stelle Matth. c. 6 v. 19 gebracht, von welcher er behauptete, der Herr habe die Worte: auf Erden solle man keine Schätze sammeln, wo Motte und Rost sie verzehren, in Betreff der Kindererzeugung gesprochen**).

So wie Tatian die Propheten des alten Testaments und das Gesetz, nach dem Obigen zu schliessen, als Quelle für die christliche Lehre ansah, und nur in dem Gebrauche dieser Quelle irrte; so betrachtete er auch die Evangelien und die ihm bekannten Schriften der Apostel als eine solche Quelle. c. 3 ist eine Anspielung auf die Parabel von dem in einem Acker verborgenen Schatze (Matth. c. 13 v. 44).

In den bei Clem. Alex. Strom. lib. III c. 12 S. 547 u. f. erhaltenen Stücken aus Tatians Schrift de Perfectione secundum Servatorem (περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ) ist eine Beziehung auf die Worte Jesu Matth. c. 6 v. 24: dass Niemand zweien Herrn dienen könne. Ebendaselbst bemerkt Clemens (a. a. O. S. 551) von

*) T. VI P. II p. 247.

**) Vgl. Clem. Alex. Strom. lib. III c. 12 S. 550.

Tatian und seinen Anhängern, dass sie von der Auferstehung der Todten den Ausspruch gebrauchten: οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος ἐκείνου οὔτε γαμοῦσιν, οὔτε γαμίζονται. Die Stelle in diesem Citate ist eine Verbindung von Luc. c. 20 v. 35 mit Matth. c. 22 v. 30.

Die Benutzung des Johannes-Evangeliums ergiebt sich aus mehreren Stellen der Oratio ad Graecos. So c. 13 (S. 60) sagt er: καὶ τοῦτο ἔστιν κατὰ τὸ εἰρημένον· ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει. Vgl. Joh. c. 1 v. 5. Im c. 19 stehen ohne ausdrückliches Citiren die Worte Joh. c. 1 v. 3: πάντα ὑπ' αὐτοῦ καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἕν.

Das fünfte Capitel beginnt mit den Worten: θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ vgl. Joh. c. 1 v. 1. Im c. 4 lesen wir aus Joh. c. 4 v. 24: πνεῦμα ὁ θεός.

Dass er aus den vier Evangelien eine Art Evangelienharmonie verfertigt habe, sagt Euseb. H. E. lib. IV c. 29. Derselbe bemerkt von einem Theile der Sekte Tatians, den Severianern*), dass sie das Gesetz und die Propheten und die Evangelien gebrauchten; aber das Verständniss der heil. Schriften auf eigene Weise auslegten; ferner, dass sie Paulus schmähten und seine Briefe verachteten, auch die Apostelgeschichte nicht annähmen. Von Tatian selbst sagt er, dieser habe einige Ausdrücke im ἀπόστολος, d. i. in der Sammlung der apostolischen Briefe, verändert. Hieronymus Praefat. Comment. in ep. ad Tit. bemerkt, Tatian habe einige Briefe Pauli verworfen, aber den Brief an Titus dem Apostel zugesprochen.

In Tatians Schrift πρὸς Ἕλληνας zeigen sich die Spuren der Kenntniss und Benützung mehrerer paulinischen Briefe: so zu Rom. c. 1 v. 20 — c. 4 vgl. S. 20, und zu Rom. c. 7 v. 15 — c. 11 vgl. S. 52. Im c. 11 S. 50 ist eine Beziehung auf 1. Cor. c. 7 v. 21. Die Stelle 1. Cor. c. 7 v. 5 ist in der Mittheilung von Stücken aus Tatians Schrift de Perfectione secundum Servatorem bei Clemens Alexandrinus Strom. lib. III. c. 12 S. 548 in einer Weise citirt, wornach Tatian diese paulinische Stelle zum Gegenstande unrichtiger Erklärung gemacht haben muss.

Von Irenäus a. a. O. lib. III c. 23 §. 8 wird gesagt, Tatian habe

*) Euseb. a. a. O. lib. III c. 27 vgl. Orig. contra Cels. lib. V c. 65 S. 295 ed. Lomm. und vgl. dagegen Credner Beitr. I. S. 439.

öfters die Worte des Apostels Paulus gebraucht: In Adam omnes morimur." Dieselben stehen 1. Cor. c. 15. v. 22.

Für die Kenntniss des Galaterbriefes zeugt eine Bemerkung des heil. Hieronymus in dessen Commentar zum Galaterbriefe c. 6, worin er sagt: Tatian habe als Argument für seine Ansicht, dass jede Verbindung zwischen Mann und Weib unrein sei, die Worte (Gal. c. 6 v. 8) gebraucht: Si quis seminat in carne, de carne metet corruptionem. Er habe dieselben aber so erklärt: in carne autem seminat, qui mulieri iungitur: ergo et is, qui uxore utitur et seminat in carne eius, de carne metet corruptionem.

Eine Anspielung auf den Epheserbrief c. 6 v. 13. 14. 17. steht Or. ad Gr. c. 16 S. 74.

Die Bezeugung der Apostelgeschichte durch Tatian ist nicht ganz sicher; aber Or. ad Gr. c. 6 S. 28 gebraucht er den Ausdruck σπερμόλογος so wie Act. c. 17 v. 18, und c. 4 S. 20 spricht er in Ausdrücken, welche an Act. c. 17 v. 25 erinnern.

§. 51.

Bei der Frage, ob Tatian auch für die Tradition als Quelle der christlichen Lehre Zeugniss ablege, sind alle jene Stellen als unbrauchbar auszuscheiden, wo er offenbar seine eigene Speculation über christliche Lehren mittheilt. Denn wenn wir auch hieraus ersehen können, dass Tatian über den Inhalt der schriftlichen Quelle hinausgeht, dass er also die heil. Schrift nicht als alleinige Quelle ansah und gebrauchte; so macht er doch hier von einer Quelle Gebrauch, die das Christenthum da, wo von geoffenbarter Lehre Rede ist, nicht gelten lassen kann. Ausserdem sind jedoch bei Tatian in seiner genannten Schrift auch Stellen vorhanden, wo er mit Berufung auf die Ueberlieferung den christlichen Glauben, und keine eigene Spekulation, mittheilen will. Dahin gehört namentlich das c. 5 S. 20 von ihm Vorgebrachte.

Nachdem Tatian am Schlusse des vierten Capitel hervorgehoben, dass der unnennbare Gott nicht angesehen werden dürfe, als bedürfe er Etwas, bemerkt er weiter, er wolle nun die christliche Lehre deutlicher vortragen. Hierauf sagt er c. 5: „Gott war im Anfange. Der

Anfang aber, d. h. das Princip des Seins war, wie wir überliefert erhalten, die Kraft des Wortes: Denn der Herr des All, welcher selbst der immanente Grund von Allem ist, war in Ansehung der noch nicht gewordenen Schöpfung allein. Als Allkraft war er der Urgrund des Sichtbaren und Unsichtbaren. Mit ihm mittelst der Idee bestand auch das Wort, welches in ihm war. Durch seinen einfachen Willen aber geht der Logos hervor, und der Logos, der nicht vergeblich kam, wird das erstgeborene Werk des Vaters. Dieser war, wie wir wissen, der Anfangsgrund der Welt. Er ward aber durch Theilhaftwerdung, nicht durch Abtrennung. Denn das Abgetrennte ist von dem Ersten gesondert. Das theilhaft Gewordene hat die Erwählung der Function dazu erhalten und hat den, von dem es genommen ist, nicht ärmer gemacht. Denn so wie von Einer Flamme viel Feuer sich entzündet, und doch nicht durch die Entzündung vieler Flammen das Licht der erstern geringer wird; so hat auch das Wort, welches aus der Kraft des Vaters hervorging, den Erzeuger nicht wortlos gemacht."

Diese Logoslehre, welche in ähnlicher Entwickelung auch bei Justin, Tatians Lehrer, vorkommt, ist, wie Tatian sagt, christliche Lehre, welche die Christen überkommen haben. Da sie nun in der Schrift selbst sich nicht vorfindet, so ist es offenbar, dass Tatian unter der Ueberlieferung, worauf er sich beruft, die christliche Tradition versteht, und sie hier als Quelle einer christlichen Glaubenslehre angiebt.

Ferner c. 7 S. 30 liefert Tatian abermals einen Bestandtheil seiner Logoslehre, indem er sagt: Λόγος γὰρ ὁ ἐπουράνιος, πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ πατρὸς καὶ λόγος ἐκ τῆς λογικῆς δυνάμεως, κατὰ τὴν τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν πατρὸς μίμησιν εἰκόνα τῆς ἀθανασίας τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν, ἵνα, ὥσπερ ἡ ἀφθαρσία παρὰ τῷ θεῷ, τὸν αὐτὸν τρόπον θεοῦ μοῖραν ἄνθρωπος μεταλαβὼν ἔχῃ καὶ τὸ ἀθάνατον. Hierauf bemerkt er: der Logos habe vor der Schöpfung der Menschen die Engel erschaffen und jede der beiden Schöpfungen mit freiem Willen begabt; auch habe er das Zukünftige vorausgesagt, das Böse verboten und auf das Gute Belohnung gesetzt.

Auch hier will Tatian, obgleich er es nicht ausdrücklich wie c. 5 ausspricht, die christliche überlieferte Lehre vom Logos mittheilen.

Die folgende Verbindung dieser Lehre mit dem Sündenfalle lehnt sich an die Lineamente der biblischen Erzählungen an, und enthält einzelnes Irrige. Hieraus folgt jedoch nur, dass Tatian aus seiner Quelle, der Tradition, nicht richtig schöpfte, während er die Tradition als Quelle voraussetzt.

§. 52.

Das Fragment de canone sacrarum scripturarum bei Muratori.

Das von L. A. Muratori in einer Handschrift der ambrosianischen Bibliothek aufgefundene und veröffentlichte*), um das Jahr 170 n. Chr. verfasste Fragment ist für die Geschichte des neutestamentlichen Canons von Bedeutung, weil es die in der römischen Kirche jener Zeit im Canon befindlichen Schriften des neuen Testaments theils enthält, theils erschliessen lässt. Ausserdem gewährt dasselbe auch zur Erkenntniss der Quellen christlicher Lehre einige Aufschlüsse, die in den Kreis unserer Erörterung fallen.

Zunächst ergiebt sich aus dieser Urkunde, was von uns früher schon hervorgehoben wurde, dass der Canon der römischen Kirche jener Zeit den Hebräerbrief, die beiden Briefe Petri und den Brief des Jacobus nicht enthielt.

Von den vier Evangelien wird ausdrücklich darin gesagt, dass dieselben bei aller ihrer Verschiedenheit doch denselben Glauben enthielten und durch den Beistand des heil. Geistes zu Stande gekommen seien. Demnach betrachtete man sie als göttliche, inspirirte Schriften. Von dem Johannes-Evangelium wird bemerkt, dass sein Verfasser es auf höhern Antrieb geschrieben habe. Den sieben Sendschreiben des heil. Johannes in der Apokalypse wird eine Geltung für alle Kirchen beigelegt, und zu den Pastoralbriefen des heil. Paulus bemerkt, sie seien zu Ehren der katholischen Kirche und zur Ordnung der kirchlichen Disciplin geheiligt. Von unächten im Interesse der Häresie verfassten Schriften sollen sich jene ächten, kirchlichen Schriften

*) Antiquitates Italicae medii aevi Tom. III p. 854. Mediolani 1740.

unterscheiden wie Honig und Galle, welche nicht mit einander vermischt werden dürfen, und wesshalb die ersteren nicht in die Kirche aufgenommen werden sollen.

Ihre Bedeutung erhalten die wahren, apostolischen Schriften dadurch, dass sie Vorleseschriften in der katholischen Kirche sind. Als solche wurden sie von der Kirche aufgenommen. So hatte man die Apokalypse des Johannes aufgenommen, während über die Apokalypse des Petrus noch Zweifel herrschte, indem Einige sie in der Kirche nicht vorgelesen haben wollten. Ueber den Pastor des Hermas ging das Urtheil des Verfassers dahin, dass man ihn zwar privatim lesen, aber weder dem Volke in der Kirche öffentlich vorlesen, noch unter die Propheten, noch unter die Apostel aufnehmen solle.

Hieraus ergiebt sich, dass man in der römischen Kirche zu jener Zeit die Propheten und die Schriften der Apostel sammt den Evangelien des Marcus, Lucas und der Apostelgeschichte als Urkunden betrachtete, in welchen der wahre, christliche Glaube enthalten sei; dass aber von den apostolischen Schriften noch drei im Canon fehlten. Sodann entnehmen wir aus dem Obigen weiter, dass die Kirche darüber entschied, welche Schriften in den Canon gehörten, und dass der Canon selbst damals noch nicht völlig abgeschlossen war.

Das Merkmal, wornach die Kirche über die Aufnahme einer Schrift in den Canon entschied, war, wie das Fragment weiter erkennen lässt, nicht allein die Apostolicität der Verfasser; sonst konnten die Schriften des Marcus und Lucas nicht in den Canon aufgenommen werden. Nichtsdestoweniger war aber die Frage nach der Aechtheit dieser Schriften mit maassgebend, obwohl nicht allein entscheidend. Das andere Merkmal war die Richtigkeit und Wahrheit der in der Schrift enthaltenen Lehre.

Demnach musste die Kirche jener Zeit des Glaubens sein, dass sie sich im Besitze der wahren christlichen Lehre, und zwar abgesehen von der schriftlichen Glaubensquelle, befinde; sonst war sie nicht im Stande mit Sicherheit über die Aufnahme einer Schrift in den Canon als Vorleseschrift in der Kirche zu entscheiden. Die Prüfung musste demnach auf Grund der apostolischen Ueberlieferung geschehen.

So finden wir denn auch hier wiederum, wie sich dies bei allen kirchlichen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts bisher ergab, die Tradition als Quelle der christlichen Lehre; und es kann daher keineswegs auffallend sein, wenn diese Quelle bei Irenäus, zu dessen Aussprüchen sich unsere Untersuchung bald zu wenden hat, in klaren Worten ausgesprochen ist. Aus unsern bisherigen Erörterungen ergiebt sich auf das Bestimmteste, dass Irenäus, wenn er anders den beständigen Glauben der katholischen Kirche wiedergeben wollte, neben der heil. Schrift auch die Tradition als Quelle des Glaubens angeben musste.

Bevor wir jedoch zu Irenäus übergehen, haben wir noch für diesen Zeitraum eine kleine Nachlese zu halten, und wollen wir zu dem Zwecke noch einige bis jetzt übergangene Zeugen reden lassen.

§. 53.
Fragment eines Gedichtes gegen Marcion.

Unter den Werken Tertullians (Opp. ed. Rigalt. Lutet. 1634 p. 803) steht ein altes Gedicht gegen Marcion, welches derselben Zeit, wie das oben genannte Fragment bei Muratori angehört*). In demselben stehen folgende von der römischen Kirche und der Succession ihrer Bischöfe handelnde Verse:

Constabat pietate vigens ecclesia Romae,
Composita a Petro, cuius successor et ipse
Iamque loco novo**) cathedram suscepit Higinus.
Post hunc deinde Pius, Hermas cui germine frater,
Angelicus pastor, quia***) tradita verba locutus.
Atque Pio suscepit Anicetus ordine sortem,
Sub quo Marcion hic veniens nova Pontica pestis.

Das Gedicht hat einige Aehnlichkeit mit einem von dem Presbyter bei Irenäus gegen den Magier Marcus mitgetheilten†), und aus beiden

*) Vgl. Credner zur Gesch. des Canons S. 84.
**) Alii: nono.
***) Cui Mosh. u. Hefele.
†) Adv. Haeres. lib. I c. 15 n. 6 S. 192.

kann man ersehen, in welcher Weise man vor den Häretikern in jener Zeit zu warnen pflegte.

Von Bedeutung ist in demselben der Grund, weshalb Hermas ein angelicus pastor genannt wurde; es ist kein anderer als, weil Hermas überlieferte Lehren gesprochen habe. Dass hier nur an die mündliche Ueberlieferung christlicher Lehre gedacht werden kann, welche Hermas in seiner Schrift Pastor niedergelegt hatte, bedarf keines weitern Beweises als der einzigen Bemerkung, dass Hermas die Schriften des alten und neuen Testaments nur, wie wir früher nachgewiesen haben, in sehr geringem Maasse gebraucht, dagegen aus dem christlichen auf der Ueberlieferung beruhenden Bewusstsein heraus seine das christliche Leben betreffenden Vorschriften entwickelt. Weil er so die christliche Tradition fixirte, wurde er nach dem Inhalte dieses Gedichtes angelicus pastor genannt*).

§. 54.

Zeugnisse aus den Häretikern des zweiten Jahrhunderts bis zur Zeit des heil. Irenäus.

Bei den Häretikern des zweiten Jahrhunderts bis zur Zeit des heil. Irenäus können wir den Glauben der katholischen Kirche über die Quellen der christlichen Lehre und über die richtige Schrifterklärung begreiflicher Weise nicht zu finden erwarten, da ihre Häresie gerade auf der Abweichung vom überlieferten Glauben beruht, und sie deshalb kein Bedenken trugen, dem Kerygma zu widersprechen, Schriften der Apostel zu verwerfen, andere zu verfälschen, oder falsch auszulegen. Losgelöst von der Einheit der Kirche und von Irrthum geblendet, waren sie nicht im Stande die apostolische Ueberlieferung zu erkennen und festzuhalten.

Wenn Credner (Beitr. I S. 36 u. f.) beweisen will, dass die sämmtlichen Häretiker der ersten christlichen Zeit ihre Lehrsätze ganz und gar nicht an gewisse in der Kirche etwa autorisirte Schriften geknüpft, sondern dass sie die Belege dazu aus mündlicher

*) Vgl. hierzu den zweiten Brief des Papstes Pius I an Bischof Justus in Vienne, bei Galland. Bibl. Patr. I p. 672.

und schriftlicher Ueberlieferung entlehnt hätten; so hat er selbst durch die Führung seines Beweises gezeigt, dass diese Behauptung nur mit Einschränkung wahr ist; denn die von ihm beigebrachten Zeugnisse beweisen theils für, theils gegen ihn.

Sowohl die judaisirenden Sekten der Nazaräer und Ebioniten, als auch die mehr dem Heidenthum angehörenden Gnostiker knüpften ihre Lehren an Schriften des alten Testaments und an evangelische Nachrichten. Eine vorurtheilsfreie Würdigung der Zeugnisse über ihre gebrauchten Evangelien und eine Prüfung der grösstentheils dürftigen aus ihren Schriften erhaltenen Fragmente zeigt, dass alle diese Sekten theils unsere canonischen Evangelien, wiewohl nicht ohne Verfälschung derselben, gebrauchten, theils auch einige andere Schriften der Apostel benützten. Das Hebräer-Evangelium war nach den Mittheilungen des Origenes, Eusebius, Hieronymus und Nicephorus nichts anderes als ein verfälschter Matthäus. Obgleich um 300 Stichen kürzer als das ächte Matthäus-Evangelium, enthielt es dennoch sagenhafte Zusätze, apokryphische Einschiebsel und Textänderungen. Die Auferstehungsgeschichte des Herrn war darin verschieden erzählt, ebenso die Geschichte von dem reichen Jüngling Mtth. c. 19 v. 16 etc. Nach Origenes und Hieronymus stand darin als Ausspruch Christi: Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπένεγκέ με εἰς τὸ ὄρος, τὸ μέγα Θαβώρ*).

Das sogenannte Evangelium Petri, welches der antiochenische Bischof Serapion um 190 n. Chr. in der Gemeinde von Rhossus in Cilicien fand, wird von demselben als eine den Doketismus lehrende Schrift verworfen, obgleich das Meiste darin die richtige Lehre des Herrn enthielt. Auch hier können wir nur eines unserer Evangelien, aber mit Verfälschungen, vermuthen. Dass es dasselbe Evangelium wie das von Justin, in den clementinischen Homilien und in den Recognitionen gebrauchte gewesen sei, ist darum nicht zu erweisen, weil von dem Petrus-Evangelium als solchem keine Fragmente existiren; ferner weil von Justin nicht bewiesen werden kann, dass er andere

*) Comment. in Joh. T. II c. 6 p. 63 (P. I p. 113 ed. Lommatsch). Vgl. Hieron. Comment. in Mich. c. 7 v. 6 (Opp. T. VI p. 520.)

Evangelien als unsere canonischen benützte; wenn auch zugegeben werden muss, dass er über den Kreis der evangelischen schriftlichen Nachrichten hinausgegangen, und aus mündlicher Ueberlieferung noch Einiges über den Herrn aufgenommen habe. Dieselbe Erscheinung werden wir auch weiter unten in den Clementinen nachweisen.

Gehen wir zu den Gnostikern über, so berichtet Eusebius über Basilides, derselbe habe vier und zwanzig Bücher in das Evangelium (εἰς τὸ εὐαγγέλιον) geschrieben*). Von Origenes erfahren wir, dass Basilides ein Evangelium geschrieben und nach sich genannt habe**). Es ist aber wahrscheinlich, dass Origenes die vier und zwanzig Bücher des Basilides in das Evangelium meint; denn die Fragmente***) weisen nur hierauf hin, und aus dem neu entdeckten, von dem Entdecker Miller dem Origenes zugeschriebenen, wahrscheinlich aber dem Hippolyt angehörigen Buche ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων ergiebt es sich, dass Basilides und sein Sohn Isidorus das Johannes-Evangelium gebrauchten†); dasselbe was auch aus Irenäus nachzuweisen ist. Dass Basilides auch noch andere neutestamentliche Schriften benützte, dies ergiebt sich unzweideutig aus einer Stelle bei Origenes, wornach Basilides sich auf einen Ausspruch des heil. Paulus an die Römer c. 7 v. 9 berief, um daraus einen Beweis für seine Lehre von der Seelenwanderung zu gewinnen††). Wenn ferner Hieronymus im Proömium seines Commentars zu dem Briefe an Titus sagt, Basilides habe die Briefe an Timotheus und Titus verworfen, so unterstellt dies zugleich, dass er andere Schriften des Apostels Paulus nicht verworfen habe, was durch die Nachricht des Origenes seine Bestätigung erhält.

Die Nachrichten über die Gnostiker Cerinth, Saturnin und Carpocrates führen gleichfalls darauf hin, dass sie ein und das andere der

---

*) Euseb. H. E. lib. IV c. 7.

**) Homil. I in Luc. (Opp. III p. 933 de la Rue): Ausus fuit et Basilides scribere evangelium et suo illud nomine titulare.

***) Bei Grabe Spicil. Patr. II p. 39 etc.

†) Vgl. Orig. Philosoph. ed. Miller p. 232. 242. 270.

††) Orig. lib. V comment. in epist. ad Rom. c. 5. Vgl. Iren. Opp. I p. 903 ed. Stieren.

canonischen Evangelien gebrauchten, verfälschten und falsch auslegten. So soll nach Irenäus*) Cerinth das Marcus-Evangelium vorgezogen haben. Auf Verfälschungen durch denselben deutet Epiphanius (Haer. 51 §. 51). Die Art und Weise seiner Verfälschungen, so wie derer, welche Saturnin und Carpocrates verübten, deutet Hieronymus an (adv. Lucif. Opp. IV. 2. p. 304 ed. Martianay), indem er sagt, diese Häretiker hätten die Evangelien zerstückt. Nach Epiphanius (a. a. O. 30 §. 14) hatten Cerinth und Carpocrates dasselbe Evangelium wie die Ebioniten, aber nicht ohne Veränderungen: So stand die Genealogie Christi in jenen Evangelien, während sie bei den Ebioniten fehlte. Carporates soll die Evangelien des Matthäus und Lucas benützt haben, wie Irenäus a. a. O. lib. I c. 25 n. 1 mittheilt. Vgl. Hieron. adv. Lucif. IV. 2.

Valentinus soll nach Irenäus das Johannes-Evangelium zum Beweise für seine Syzygien, dabei aber auch das Lucas-Evangelium gebraucht haben**). Nach Tertullian (de Praescr. c. 38) gebrauchte er die vier Evangelien. Nach Origenes änderten die Valentinianer wie die Marcioniten das Evangelium willkürlich ab***). Ein bei Clemens Alexandrinus a. a. O. erhaltenes Fragment Valentins beweist, dass er sich mit der Erklärung des Ausspruchs Jesu bei Matth. c. 5 v. 8 beschäftigte und nachwies, wie das reine Herz, welches Gott schauen werde, zu Stande komme†). In den oben genannten von Miller herausgegebenen Philosophumena p. 194 steht als Ausspruch der Valentinianer ein Citat aus Joh. c. 10 v. 8. — Der Valentiner Herakleon schrieb einen Commentar über das Johannes-Evangelium††). Der Valentinianer Marcus benützte nach Irenäus (a. a. O. lib. I c. 20 n. 1) die canonischen Evangelien neben anderen apokryphischen Schriften.

---

*) a. a. O. lib. III c. 11 n. 7 u. lib. I. c. 2 n. 5. Vgl. Epiph. Haeres. 28 §. 5, 30 §. 14.

**) a. a. O. lib. III c. 11 n. 7 u. c. 14 n. 3. 4.

***) Contra Cels. lib. II c. 27 S. 181 ed. Lomm.

†) Strom. lib. II p. 409. Bei Stieren a. a. O. S. 910.

††) Grabe Spicil. Patr. II p. 85 u. f.

Von dem Valentinianer Ptolemäus ist bei Epiphanius (Haer. 33 §. 3 u. f.) eine epistola ad Floram aufbehalten, woraus sich ergiebt, dass er das alte Testament gebrauchte, obgleich er behauptete, der Pentateuch rühre nicht von Einem Gotte her, sondern enthalte auch von Moses ohne göttlichen Auftrag hinzugefügte Satzungen. Er berief sich hierbei auf den Ausspruch des Herrn Matth. c. 19 v. 6 u. f.: „Moses hat wegen eurer Herzenshärte gestattet, sein Weib zu entlassen; denn von Anfang an war es nicht also; denn Gott, sagt er (Christus), hat diese Verbindung zusammengefügt, und was der Herr zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht trennen, sprach er."

Als Worte des Apostels citirt Ptolemäus die Stelle Joh. c. 1 v. 3. Ferner noch öfters Aussprüche Christi als freie Citate nach Matthäus. Auch citirt er vom Apostel Paulus ausdrücklich 1 Cor. c. 5 v. 7 und v. 8; ferner Eph. c. 2 v. 15, Rom. c. 7 v. 12, und zwar als Erklärung des Apostels Paulus *).

Dass Praxeas sich auf Matthäus und Lucas berief, sagt Tertullian (adv. Praxeam c. 1). Von Marcion ist es eine erwiesene Thatsache, dass er das Lucas-Evangelium gebrauchte und verfälschte.

Dass auch Tatian die Evangelien und mehrere Briefe der Apostel als Quelle benützte, ist oben schon erörtert worden.

§. 55.

So finden wir, dass die Häretiker dieses Zeitraums bis auf Irenäus allerdings unsere canonischen Evangelien und andere apostolische Schriften kannten und selbst darauf ihre häretischen Lehrmeinungen stützten. Zugleich aber ist anzuerkennen, dass sie die Evangelien namentlich durch Veränderungen so corrumpirten, dass sie in ihrer jedesmaligen dadurch hervorgerufenen Gestalt nicht mehr unsere canonischen Evangelien waren, sondern Parteischriften wurden, so dass die Kirchenlehrer und Väter mit Fug und Recht von Evangelien der Nazaräer, Ebioniten, von einem Evangelium Petri, Marcions u. a. reden und davor warnen konnten. Auch muss wegen dieser Unter-

*) Vgl. Iren. Opp. T. I. p. 932 ed. Stieren.

nehmungen der Häretiker zugegeben werden, dass sie den Begriff der Inspiration jenen Schriften nicht zuerkannten; sonst hätten sie sich solche Verfälschungen nicht erlauben können. Jedoch geschah dies nicht darum, weil sie die apostolische Ueberlieferung als die wahre und einzige Quelle der christlichen Lehre ansahen; denn sie lehrten auch gegen die Ueberlieferung und verwarfen die Auctorität der Apostel. So verwarf Basilides einige apostolische Briefe; desgleichen leugnete Marcion die Auctorität der Apostel*). Sie verwarfen auch die überlieferte Schrifterklärung, verwarfen, verstümmelten und verdrehten willkürlich auch Schriften und Stellen des alten Testaments und beriefen sich hierbei nicht auf die Ueberlieferung, so wie sie sich zur Begründung ihrer Irrlehre auch nicht auf die apostolische Ueberlieferung bezogen. Eine Ausnahme macht jedoch der Gnostiker Ptolemäus ad Floram. Derselbe sagt nämlich am Schlusse seines Briefes: μαθήσῃ γὰρ θεοῦ διδόντος, ἑξῆς καὶ τὴν τούτου ἀρχήν τε καὶ γέννησιν, ἀξιουμένη τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν, μετὰ καὶ τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ σωτῆρος διδασκαλίᾳ. Hieraus sieht man, dass Ptolemäus durch Verweisung auf die Auctorität der Tradition sich ein grösseres Ansehen geben will, und es folgt hieraus allerdings, dass die apostolische Tradition unter den Christen jener Zeit eine grosse Bedeutung hatte.

Bei dieser Sachlage lässt sich daher aus jenen Häretikern nicht ermitteln, was die katholische Kirche jener Zeit über die Quellen der christlichen Lehre urtheilte. Nur das ergiebt sich aus den Erfolgen ihrer Bestrebungen, was sich aber auch anderweitig feststellen lässt: dass die Schriften des neuen Testaments noch nicht in einer kirchlichen Sammlung feststanden; dass also die Tradition für jene Zeit den Hauptanhaltspunkt zur Erkenntniss der christlichen Lehre geboten haben muss. Wäre dies nicht gewesen, so konnten alle diese Häretiker von ihren Zeitgenossen gar nicht als solche erkannt, und ihre Lehre gar nicht verworfen werden.

Ausserdem ergiebt sich aus der Aufnahme fremdartiger, apokry-

---

*) Vgl. Iren. a. a. O. lib. III c. 2, c. 12 n. 12. Tertull. adv. Marc. lib. IV c. 4.

phischer Bestandtheile in die Evangelien Seitens der Häretiker, dass in jener Zeit auch nicht der Glaube an die Sufficienz der heil. Schriften vorhanden gewesen sein könne; dass man vielmehr geglaubt haben müsse, nicht Alles, was Christus gethan und gelehrt, sei in den Evangelien verzeichnet worden. Da wir solche uncanonische Bestandtheile, wie oben bei Justin u. A. nachgewiesen wurde, auch bei orthodoxen Kirchenlehrern finden; so ist keineswegs der Schluss hieraus zu ziehen, jene Kirchenväter und Lehrer hätten diese fremdartigen Bestandtheile aus den Evangelien der Häretiker, worin einige derselben gleichfalls standen, entlehnt; vielmehr ergiebt sich aus solchem Zusammentreffen der Häretiker mit den in der kirchlichen Einheit befindlichen Lehrern, dass man allgemein des Glaubens war, die Ueberlieferung enthalte noch manches von Christus Gelehrte und über Christus Mitgetheilte, was in den canonischen Evangelien fehlte. Mag man sich nun auch in der Auswahl oft vergriffen haben, mag manches Sagenhafte auf diese Weise aufgezeichnet worden sein: Immerhin liefert diese Erscheinung einen Beweis dafür, dass man die Schriften des neuen Testaments nicht in solchem Umfange als Quelle der christlichen Lehre ansah, dass die Tradition dadurch ausgeschlossen worden wäre.

Bestätigt wird dies auch durch die Art und Weise wie man die Schrift citirte. Auch hier stimmen die Häretiker mit den ersten Kirchenlehrern darin überein, dass man selten genau wörtlich citirte, sondern grossentheils nach der Erinnerung. Dieses deutet auf die bestehende Gewohnheit, mehr aus dem mündlichen Kerygma als aus dem geschriebenen Worte zu schöpfen.

Uebrigens mögen die Häretiker wohl dazu beigetragen haben, dass der Canon der heil. Schrift früher festgestellt wurde, als es ohne dies geschehen wäre. Denn durch ihre vorgenommene Verfälschung der Schrift wurde man auf die Untersuchung der Schriften der Apostel hingewiesen. Durch ihre falsche Auslegung wurde man veranlasst, die kirchliche Lehre über die Inspiration dieser Schriften und über die wahre Schriftauslegung besonders zu betonen. So wurde die Feststellung des Canons vorbereitet.

§. 56.
Irenäus.

Die Zeugen, welche wir bisher über die katholische Lehre von den Quellen der christlichen Heilswahrheit vernommen, liessen uns den Glauben der Kirche an die Tradition als eine dieser Quellen theils in dem Gebrauche der heil. Schriften, theils in der Mittheilung von Lehren und Einrichtungen, welche durch die Ueberlieferung von den Aposteln überkommen und festgehalten wurden; theils endlich in einzelnen mehr oder weniger direkten Hinweisungen auf die Ueberlieferung selbst, erkennen. Ein Zeugniss, welches absichtlich und unumwunden das Verhältniss der Schrift zur Tradition besprochen und den Glauben der Christen hierüber mitgetheilt hätte, fanden wir, wenn wir die Aeusserung des Papias ausnehmen, bis jetzt noch nicht; wenn auch keineswegs damit gesagt werden kann, dass sich bisher noch keine Zeugen darüber ausgesprochen hätten; denn von den meisten Zeugen des zweiten Jahrhunderts besitzen wir nur mehr wenige Fragmente, und es ist nicht unmöglich, dass Justin in seinem Werke gegen die Häretiker, welches sich Irenäus wahrscheinlich zum Muster nahm, wie er denn in seiner Darstellung und Beweisführung viele Aehnlichkeit mit Justin beweist, sich auch hierüber geäussert hatte. Auch Hegesippus, bei dem wir die Traditionslehre in den Fragmenten seiner Hypomnemata mehrfach berührt fanden, hatte hinreichend Veranlassung, diesen Gegenstand zu erörtern. Um so mehr ist der Verlust dieser Werke zu beklagen, da uns jetzt Irenäus als der erste ausführliche und ausdrückliche Zeuge erübrigt, welcher im Kampfe gegen die Häretiker seiner Zeit sich aufgefordert fand, über die Quellen der christlichen Lehre und über das Verhältniss der Schrift zur Tradition sich offen und unzweideutig auszusprechen.

Auch das Werk des heil. Irenäus ist weniger durch die Sorgfalt der Vorfahren als durch ein glückliches Zusammentreffen mehr zufälliger Ereignisse vom Untergange gerettet worden. Während es zur Zeit des Johannes von Damaskus im achten Jahrhundert noch vollständig in griechischer Sprache vorhanden war, ist von dem Gesammtwerke nur eine

alte lateinische Uebersetzung auf uns gekommen; ein Theil des ersten Buches in der Originalsprache und Stücke aus den übrigen Büchern sind durch den Sammelfleiss aus Theodoret, Eusebius, Johannes von Damaskus und einigen andern Quellen zusammengetragen worden.

Irenäus, ungefähr um die Zeit geboren, als Justin seinen Dialog mit dem Juden Trypho schrieb, war ein Schüler des heil. Polycarpus in Smyrna, welchem er stets in seinem Leben mit Pietät und Liebe zugethan blieb. Die Persönlichkeit dieses Apostelschülers, dessen Erzählungen über die Apostel und ihre Lehren, hatten auf den Jüngling einen solchen Eindruck gemacht, dass er sich in spätern Jahren noch lebhaft derselben erinnerte*). Von klarem, scharfem Verstande, ausgerüstet mit classischer und christlicher Bildung, und begeistert für das Christenthum, hatte er, von Polycarpus gesendet, als Lehrer des Evangeliums Kleinasien früh verlassen und sich nach Lyon in Gallien begeben. Zuerst wird seiner hier in dem Schreiben gedacht, welches die Märtyrer und Bekenner in Lyon an Papst Eleutherus richteten. Sie empfahlen darin Irenäus, den Ueberbringer des Briefes, dem Papste auf das Wärmste**). Nachdem Bischof Photinus in Lyon den Märtyrtod gestorben war, wurde Irenäus dessen Nachfolger um das Jahr 178 n. Chr.

In den Differenzen über die Osterfeier, welche unter Papst Viktor den Frieden der Kirche bedrohten, theilte Irenäus die traditionelle Auffassung der römischen Kirche; jedoch unterliess er nicht, in einem Schreiben an den Papst***) darauf aufmerksam zu machen, dass eine Verschiedenheit der Praxis in diesem Punkte, welcher den Glauben nicht berühre, schon zur Zeit Polycarps bestanden, aber keinen Grund zur Störung der kirchlichen Gemeinschaft abgegeben habe.

Das Hauptwerk des als Verfassers mehrerer Schriften ausgezeichneten Bischofs ist seine Schrift adversus Haereses in fünf Büchern, betitelt: Ἔλεγχος καὶ ἀνατρόφη τῆς ψευδωνύμου γνώσεως. Die-

*) Vgl. Irenaei epist. ad Florinum bei Euseb. H. E. lib. V c. 20.

**) Euseb. a. a. O. lib. V c. 4.

***) Euseb. a. a. O.

selbe ist in Gallien unter Papst Eleutherus um das Jahr 180 n. Chr. verfasst und an einen ungenannten, in Asien lebenden Bischof gerichtet, welcher den Irenäus aufgefordert hatte, die Lehren der Gnostiker zu enthüllen und das Gefährliche dieser Häresie zur Belehrung der christlichen Lehrer bekannt zu machen*). Durch die Lectüre von Schriften, welche von Schülern des Gnostikers Valentinus verfasst waren, sowie durch Unterredungen mit denselben, hatte Irenäus, wie er (S. 7 ed. Stieren) selbst sagt, sich in Stand gesetzt, über diese gnostischen Häresien richtig zu urtheilen. Aus seinen Werken geht hervor, dass er eine genaue und eingehende Kenntniss der sämmtlichen Häresien des zweiten Jahrhunderts bis auf seine Zeit, sammt ihrem Zusammenhange unter einander und ihrer Verschiedenheit besass. Als Urheber des Gnostizismus giebt er den Simon Magus an, und schildert dessen Nachfolger Menander, Basilides, Saturninus, Carpocrates, Cerinth, ferner die Ebioniten und Nicolaiten, den Cerdon, Marcion, Tatian und die Ophiten, nach ihren charakteristischen Eigenthümlichkeiten, worauf er im zweiten Buche die einzelnen Secten speciell an der Hand des Canon aus der Schrift und Tradition widerlegt. Die Widerlegung, nach den einzelnen Dogmen geordnet, zieht sich als Hauptbestandtheil durch die drei folgenden Bücher hindurch.

Von den Schriften des alten und neuen Bundes macht Irenäus hierbei einen umfassenden Gebrauch. Von dem alten Testamente gebraucht er Citate aus dem Pentateuch, dem 2. Buche Samuels, dem 1., 3. und 4. Buche der Könige, aus den Psalmen, den Sprüchwörtern und dem Buche der Weisheit, aus den vier grössern Propheten sammt den Klageliedern und dem Buche Baruch; von den kleinern

*) Den Ort der Abfassung betreffend vgl. adv. Haeres. lib. I Praef. §. 3. Ueber die Abfassungszeit vgl. a. a. O. lib. III c. 3 n. 3. Sie fällt nach Tatian (vgl. a. a. O. lib. III c. 23 n. 8), und nach Theodotions und Aquilas Uebersetzung des alten Testaments vgl. a. a. O. c. 21 n. 1. Die Zeit dieser Uebersetzung ist aber nicht fest bestimmt und das gewöhnlich angenommene Jahr 184 n. Chr. wahrscheinlich zu spät angesetzt. Ueber Veranlassung und Zweck der Schrift vgl. a. a. O. lib. I Praef. §. 3 und lib. III Praef.

Propheten aus Osea, Joël, Amos, Jonas, Micha, Habakuk, Zacharias und Malachias.

Seine Citate sind durchgängig nach den LXX, deren Uebersetzung er darum eine grosse Auctorität beilegt, weil sie mit der Tradition der Apostel übereinstimme und dieselbe prophetische Auffassung enthalte. Vgl. S. 535 u. 533.

So wie bei Justin, so sind auch bei Irenäus die Citate bald wörtlich, bald mehr frei und dem Sinne nach. Eine prophetische Stelle: Et commemoratus est Dominus sanctus Israel mortuorum tuorum, qui dormierant in terra sepultionis, et descendit ad eos evangelizare salutem quae est ab eo, ut salvaret eos, schreibt er a. a. O. lib. III c. 20 n. 4 dem Propheten Jesaias zu, dagegen lib. IV c. 22 n. 1 dem Jeremias. In lib. IV c. 33 n. 1 u. 12, und in lib. V c. 31 n. 1 endlich wird dieselbe nur allgemein als prophetische Stelle citirt. Dieser Stelle, welche weder bei Jesaias, noch bei Jeremias vorkömmt, geschieht auch bei Justin Erwähnung, welcher bemerkt. dass die Juden dieselbe aus den Handschriften getilgt hätten*). Dass Irenäus dieselbe aus dem Gedächtniss citirte, dafür spricht die wechselnde Angabe des Propheten, ferner die wiewohl nicht bedeutende Abweichung der Stelle von Justin, und endlich die Abweichung der einzelnen Citate von einander.

Dass sich der Canon des Irenäus auf alle in den LXX damals vorhandene Schriften erstreckte, ist nicht zu bezweifeln. Von dem Buch Josua, welches er nicht citirt, spricht er a. a. O. lib. I c. 31 n. 11 S. 271; ebenso von dem Buche Tobias und von Aggäus, indem er das. S. 271 bemerkt, dass die Ophiten diese nebst andern unter ihre Propheten gezählt hätten. Auch die vier Bücher des Esdras werden als ihm bekannt vorausgesetzt**).

Von den Schriften des neuen Testaments fehlen nur die Citate aus dem Briefe des Apostels Paulus an Philemon und aus dem dritten

---

*) Dial. c. Tryph. c. 72 S. 246 ed. Otto.

*) A. a. O. lib. III c. 21. n. 2 S. 534. Vgl. Massuet Dissertat. III de. Iren. doctrina (bei Stieren T. II p. 245.)

Briefe des Johannes. Direkte Citate fehlen auch aus dem Hebräerbriefe, dem Briefe des Jacobus, dem zweiten Briefe Petri und aus dem Briefe des Judas.

Alle diese Schriften, welche Irenäus ohne Unterschied als scriptura (S. 74 u. 647), und als dominicae scripturae (S. 397 u. 420) bezeichnet, sind ihm als göttliche Schriften untrügliche Quelle der christlichen Lehre und Offenbarung des Einen Gottes durch sein Wort. Als solche vertheidigt er das alte Testament gegen die Irrlehren der Häretiker und beweist, dass die Propheten die Gottesoffenbarung der Zukunft in ihren Weissagungen enthielten. So gebraucht er auch die prophetischen Stellen und bildet daraus seine Beweise. Lib. III c. 24 n. 1 S. 552 sagt er, dass das Kerygma der Kirche seine Bezeugung von den Propheten, Aposteln und von allen Jüngern habe. Lib. II c. 28 n. 2 S. 381 erklärt er die Schrift für vollkommen, weil sie von dem Worte Gottes und seinem Geiste gesprochen seien.

In gleicher Weise gebraucht er die Schriften des neuen Testaments als Quelle christlicher Lehre und beweist aus ihnen. Er coordinirt die Schriften des neuen Testaments mit denen des alten Bundes vollständig, und betrachtet beide in ihrer Eigenschaft als Quellen der christlichen Doktrin als von gleicher Auctorität*). Ueber die Evangelien spricht er sich besonders aus a. a. O. lib. III c. 1 n. 1 S. 423.

An einen feststehenden Canon neutestamentlicher Schriften ist bei Irenäus noch nicht zu denken. So erklärt es sich, wie er (a. a. O. lib. IV c. 20 n. 2 S. 622) auch eine Stelle aus dem Pastor des Hermas mit den Worten anführen kann: Bene ergo pronuntiavit scriptura, quae dicit: Primum omnium crede, quoniam unus est Deus etc. Auch des apokryphischen Buches Henoch bedient er sich (S. 604), indem er von Henoch bemerkt, derselbe habe eine Sendung an die Engel gehabt, was im Buche Henoch c. 12—16 ausgeführt ist.

So wie Irenäus alttestamentliche Schriftstellen häufig aus dem Gedächtniss citirt, so verfährt er auch in Bezug auf das neue Testa-

*) Vgl. a. a. O. lib. II c. 22 n. 2 S. 356, lib. II c. 2 n. 6 S. 284.

ment. Ein Beweis ist namentlich S. 573, wo er sich auf den Evangelisten Markus beruft, während die citirte Stelle nicht bei Markus steht.

Auch citirt er in ähnlicher Weise, wie wir dies bei Justin sahen, alttestamentliche Stellen, welche auch in Schriften des neuen Testaments vorkommen, nach dem Texte des neuen Testaments und abweichend von den LXX. Ein Beispiel hiervon steht a. a. O. lib. II c. 20 n. 2, wo er bei Erwähnung der Wahl des Matthias die Stelle Ps. 108 v. 8 nach der Fassung in der Apostelgeschichte c. 1 v. 20 citirt.

§. 57.

Der willkürlichen und falschen Schrifterklärung der Häretiker, welche Stellen des alten und neuen Testaments aus ihrem Zusammenhange rissen, verdrehten, verstümmelten und andere Aenderungen vornahmen, setzt Irenäus die kirchliche, traditionelle Schrifterklärung als die allein richtige entgegen. Er geht dabei von der Ansicht aus (S. 381 u. f.), die heil. Schrift sei zwar vollkommen, da sie Aussprüche des Wortes Gottes und seines Geistes seien; aber der unvollkommene Mensch könne dennoch die Mysterien Gottes nicht immer und allenthalben daraus entnehmen, so dass Einiges von dem Menschen nicht aufzulösen sei, weshalb Gott stets Lehrer, der Mensch stets lernend sei (S. 383). Das aber vermöge der Mensch, dass er, wenn er auch nicht Alles wisse, doch nichts falsch wisse, dass seine Schrifterklärung nicht häretisch werde. Dies könne nur dadurch geschehen, dass sich Jeder an die kirchliche Schrifterklärung halte, da die Kirche im Besitze der Wahrheit und in Verbindung mit dem Geiste Gottes sei (vgl. S. 381 u. 553), die Wahrheit aber in der Schrift von denen nicht gefunden werden könne, welche die Tradition nicht kennen (S. 424 c. 2). Die christliche in der Prophetie liegende Wahrheit sei wie ein in dem Acker verborgener Schatz, und desshalb den Juden heut zu Tage unverständlich, den Christen aber wohl verständlich (S. 644).

Irenäus geht von der Unterstellung aus, dass die Apostel, als vom Herrn belehrt und inspirirt (S. 644), die Schriften des alten Testaments richtig auslegten, und dass die Kirche diese Auslegung der

Propheten von ihnen überkommen und festgehalten habe. Deshalb wurde nach seiner Ansicht auch die Uebersetzung der LXX in der Kirche so hoch geachtet, weil sie ihre Beglaubigung von den Aposteln hatte (S. 535. 538).

Im vierten Buch c. 26 n. 2 u. 5 S. 645 u. 647 spricht sich Irenäus über die kirchliche Schrifterklärung am Vollständigsten aus. Sein Grundgedanke ist folgender: So wie die evangelische Wahrheit nur in der Kirche ist, so ist sie auch nur durch die Organe derselben, die Presbyteri, mit Sicherheit zu gewinnen. Er sagt darüber S. 647: „Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea quae est ab apostolis ecclesiae successio, et id quod est sanum et irreprobabile conservationis, et inadulteratum et incorruptibile sermonis constat. Hi enim et eam quae est in unum Deum, qui omnia fecit, fidem nostram custodiunt, et eam quae est in filium Dei dilectionem adaugent, qui tantas dispositiones propter nos fecit, et scripturas sine periculo nobis exponunt, neque Deum blasphemantes, neque patriarchas exhonorantes, neque prophetas contemnentes.“

Von S. 648 an giebt Irenäus, da die durch Succession in den Kirchen vorhandenen Presbyteri im Stande sind, die Schriften des alten Testaments ohne Gefahr des Irrens auszulegen, Beispiele solcher traditionellen Schrifterklärung. Wir haben dieselben oben unter den Aussprüchen der Alten bereits berücksichtigt.

Im Buch IV c. 33 n. 15 hebt er endlich noch hervor, dass die richtige Schriftauslegung Sache des wahrhaft pneumatischen Menschen sei. Hierbei findet sich eine indirekte Beziehung auf den Ausspruch des heil. Paulus 1 Cor. c. 2 v. 10 u. 15.

§. 58.

Ausser der Schrift als Quelle der christlichen Lehre führt Irenäus auch die Tradition an und spricht hierüber den katholischen Glauben in sehr unzweideutiger Weise aus. Das Zeugniss des heil. Irenäus über die Tradition muss für um so gewichtiger gehalten werden, da er sich der geschriebenen Quellen des christlichen Glaubens im vollsten Umfange bedient und gewöhnlich Schriftbeweise führt; so dass, falls

seine ausdrücklichen Zeugnisse für die Tradition nicht vorhanden wären, man auf ihn mehr als auf irgend einen Kirchenvater des zweiten Jahrhunderts die Behauptung zu stützen versucht sein könnte, dass die heil. Schrift alleinige Quelle des christlichen Glaubens sei.

Die Hauptstellen der Aeusserungen des heil. Irenäus über die Tradition befinden sich im dritten Buche adv. Haereses. Jedoch stehen diese Aussprüche nicht vereinzelt, wenn sie auch anderwärts mehr indirekt vorkommen. So werden S. 86. 401. 420 die Propheten, die Lehre Christi und die Ueberlieferung der Apostel als Quelle des Glaubens aufgeführt. Seine Beweise für die christliche Wahrheit führt er aus den Propheten, den Aussprüchen des Herrn und den Aposteln (vgl. S. 284). Schon S. 302, wo er sich über die Beweise für den Einen Gott erklärt, bemerkt er, die Kirche habe die Tradition hierüber von den Aposteln. Aehnlich äussert er sich S. 771. Nach lib. III c. 24 n. 1 S. 552 u. f. ist die Kirche die Trägerin der Wahrheit, und die Wahrheit nur bei dem, welcher in der Kirche bleibt*). Das Kerygma der Kirche aber, weil es seine Bezeugung von den Propheten, den Aposteln und allen ihren Jüngern hat, ist überall bestehend und in gleicher Weise fortdauernd. Deshalb ist als gesunde Lehre diejenige zu erachten, welche mit der Kirchenlehre übereinstimmt und überliefert ist (S. 822).

Welchen Gebrauch Irenäus von der Tradition macht, dies wird an mehreren Orten seiner Schrift klar. Die daselbst**) vorkommende typische Erklärung von Stellen des alten Testaments und die Beziehung derselben auf neutestamentliche Erscheinungen ist, wie er selbst ausspricht, aus der Tradition entnommen. Er führt ferner zum Beweise, dass man die wahre Schrifterklärung aus der Ueberlieferung entnehmen müsse, S. 648 u. f. Erklärungen der Presbyteri an, die sich sowohl auf einzelne Stellen des alten Testaments, als auch auf das Verhältniss des alten Testaments zum neuen und auf die richtige Beurtheilung grösserer Abschnitte des alten Testaments beziehen.

*) Vgl. a. a. O. S. 670. 712. 713.

**) S. 570. 571. 577. 600. 608. 619. 633. 636. 641. 642. 658. 661.

Endlich giebt er einzelne dogmatische Erklärungen, welche aus der Tradition entnommen sind. Dahin gehören besonders S. 612 u. f. und S. 618 seine Aeusserungen über die Eucharistie als Opfer, und S. 617 u. 618 die von ihm gelehrte Transsubstantiatio, d. i. die durch das Aussprechen der Danksagung erfolgende reale Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi*).

Gehen wir nunmehr zu seinen im dritten Buche vorkommenden ausdrücklichen Erklärungen über die Tradition als Quelle der christlichen Lehre über; so ist zu bemerken, dass Irenäus sich seine Erklärungen schon früher im ersten Buche vorbereitet hat, und zwar von S. 106—126. Im Kampfe gegen die Valentinianer, und besonders gegen Ptolemäus, welche ihre Irrlehren auf falsche Schrifterklärungen und aufFabeleien stützten, weist er S. 106 u. f. zunächst deren falsche Schrifterklärung nach, und bemerkt sodann S. 116 etc., dass der, welcher den Canon der Wahrheit kenne, jene Irrthümer leicht erkenne, so wie ein Kenner des Homer eine plumpe Composition von aus dem Texte gerissenen homerischen Versen alsbald für unhomerisch erklären werde. Deshalb wolle er die einzelnen und sich widersprechenden Lehrmeinungen der Gnostiker aufdecken; dann werde es leicht sein, ihren Irrthum und anderntheils die von der Kirche verkündigte Wahrheit zu erkennen. Er fährt nun mit der Bemerkung fort: Die über die ganze Erde zerstreute Kirche habe den Glauben von den Aposteln und ihren Schülern erhalten; worauf er als summarische Exposition dieses Glaubens einen Canon oder Glaubensbekenntniss aufstellt, und weiter sagt:

Diesen Glauben halte die Kirche fest, verkündige, lehre uud überliefere ihn in einer Kirche wie in der andern, wobei weder die Verschiedenheit der Sprache, noch die verschiedene geistige Begabung der Lehrer einen Unterschied mache. Er zeigt hierauf S. 126, wie die

*) S. 617: Quomodo autem constabit eis, eum panem in quo gratiae actae sint (*τὸν εὐχαριστηθέντα ἄρτον*) corpus esse Domini sui et calicem sanguinis eius. und S. 618: *ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου. κ. τ. λ.*

Bestrebungen der Lehrer stets das Dogma unangetastet lassen, und dennoch die Erkenntniss vermitteln.

Nachdem er sodann S. 126 u. f. die einzelnen Lehrmeinungen der Gnostiker entwickelt und auf ihren Ursprung zurückgeführt, beginnt er im zweiten Buche ihre spezielle Widerlegung an der Hand des Canons und unter Berufung auf die Verkündigung der Apostel, auf das Lehramt des Herrn, und auf die Verkündigung der Propheten (S. 420); jedoch vorerst mehr allgemein gehalten, und indem er die Widersprüche und Schwächen der gnostischen Lehren aufdeckt.

Im dritten Buche endlich verspricht er, die Widerlegung gegen jene Irrlehren auch aus der Schrift führen zu wollen. Er beginnt sofort mit der falschen gnostischen Lehre, welche gegen die Einheit Gottes, als des von Gesetz und Propheten verkündigten Schöpfers des Himmels und der Erde, gerichtet war, und sagt hierbei S. 422 c. 1: Die Apostel lehrten mündlich und übergaben ihr Evangelium sodann in Schriften. Ferner: Jeder Apostel sei durch den heil. Geist zur vollkommenen Erkenntniss gekräftigt gewesen, so hätten sie das Evangelium Gottes verkündigt, und so hätte Matthäus ein Evangelium geschrieben, ebenso Marcus, Lucas und Johannes. Alle diese hätten Einen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, der vom Gesetz und den Propheten verkündigt worden, gleichfalls verkündigt. Wer ihnen nicht beistimme, der verachte daher die Genossen des Herrn; aber auch den Herrn Christus selbst und den Vater. Ein Solcher sei von selbst verdammt, da er seinem Heile widerstrebe und entgegen kämpfe.

S. 424 u. f. c. 2 sagt er über das Verhalten der Häretiker gegen Schrift und Tradition: Wenn sie aus der Schrift widerlegt werden, so verwerfen sie die Auctorität der Schrift, weil sie nicht richtig sei, nicht Geltung habe, verschieden rede, und weil die Wahrheit von denen, welche die Tradition nicht kennen, gar nicht aus der Schrift zu finden sei; denn die Wahrheit sei nicht schriftlich, sondern mündlich überliefert worden. Wofern die Christen sich aber auf die Tradition berufen, welche von den Aposteln her durch die Aufeinanderfolge der Presbyteri in den Kirchen bewahrt werde, so setzen Jene (Häretiker) sich gegen die Tradition und sagen: sie hätten allein die

Wahrheit gefunden; und so widersprechen sie der Richtigkeit der Lehre der Apostel und des Herrn selbst.

Wenn Irenäus hier von der Tradition spricht im Gegensatz zu den schriftlichen Aufzeichnungen der Apostel, so ist offenbar, dass er unter Tradition nur die mündlich überlieferte Lehre der Apostel versteht, welche in der Kirche niedergelegt war und als Beweismittel gegen die Häretiker gebraucht wurde.

Ueber diese Tradition bemerkt Irenäus weiter S. 427 u. f. c. 3: „Diese in der ganzen Welt geoffenbarte Tradition der Apostel ist in der ganzen Kirche für die zu erblicken, welche das Wahre sehen wollen; und wir sind im Stande, die von den Aposteln eingesetzten Bischöfe aufzuzählen und deren Nachfolger bis auf uns, die (alle) nichts dergleichen gelehrt haben und wissen, was von Jenen Unsinniges vorgebracht wird.“ Er fügt sodann hinzu, die Geheimnisse, welche jene Häretiker zu besitzen vorgäben, würden die Apostel gewiss den von ihnen eingesetzten Bischöfen mitgetheilt haben, und so würden sie in der Kirche zu finden sein, wenn sie wirklich existirten.

Zum Beweise, dass die Tradition der Apostel in der Kirche ohne Unterbrechung fortbestanden habe, beruft sich Irenäus sodann auf die Succession der Bischöfe in den christlichen Kirchen. Weil er aber diese Succession nicht von allen Kirchen nachweisen will, so beruft er sich auf die römische Kirche, welche die apostolische Tradition durch die Succession der Bischöfe von Petrus und Paulus an bis auf Papst Eleutherus habe. Durch diese Tradition vernichte diese Kirche alle Ketzereien; denn mit dieser Kirche, in welcher die apostolische Tradition aufbewahrt sei, müssen wegen ihres grössern Vorzugs alle übereinstimmen. Nunmehr zählt Irenäus wirklich die Aufeinanderfolge der Bischöfe in der römischen Kirche auf, zuerst bis Clemens, dessen Bemühungen, den Glauben der Corinther und ihre Einigkeit herzustellen, er besonders hervorhebt, und von dessen Sendschreiben an die Corinther er bemerkt, dass er darin die Lehre des Einen Gottes nach der Tradition verkündigt habe. Derselbe Glaube werde in der Kirche verkündigt, was man in der Schrift und Tradition finden könne. Sodann wird die Aufzählung der Bischöfe bis Eleutherus fortgeführt,

und gesagt, durch diese fortgesetzte Succession sei die Ueberlieferung in der Kirche und die Verkündigung der Wahrheit bis auf sie (Irenäus und seine Zeitgenossen) gekommen.

Zur Erhärtung dieser Auseinandersetzung beruft sich Irenäus nunmehr auf den heil. Polycarpus, welcher von den Aposteln belehrt und als Bischof von Smyrna eingesetzt worden sei, und den er selbst noch gesehen habe. Dieser habe gelehrt, was er von den Aposteln erlernt habe, was auch die Kirche überliefere und was allein wahr sei. Hierfür zeugten auch alle Kirchen Asiens und des Polycarpus Nachfolger. Polycarp selbst habe in Rom unter Papst Anicetus viele der Häretiker bekehrt, indem er die apostolische Tradition verkündigte. Mit Cerinth aber habe er nicht im Bade zusammen sein wollen, und den Marcion habe er einen Erstgebornen des Satan genannt. Auch der Brief des Polycarpus an die Philipper, und die Kirche von Ephesus zeugten für die Tradition der Apostel. Darum brauche man die Wahrheit nicht bei Andern zu suchen, da man sie leicht von der Kirche, wo sie die Apostel niedergelegt hätten, entnehmen könne. Wenn aber über irgend eine Frage ein Bedenken entstehe, so müsse man sich an die ältesten Apostelkirchen wenden und dort die Wahrheit erforschen. Hätten die Apostel keine Schriften hinterlassen, so wäre die Tradition der Kirche das einzige Mittel zur Erkenntniss der Wahrheit gewesen. Hiermit will Irenäus sagen, dass jetzt, da die Apostel Schriften hinterlassen hätten, die Tradition nicht das einzige Mittel sei, sondern ausser ihr auch noch die Schriften der Apostel. Irenäus sagt dann weiter:

Mit dieser Einrichtung stimmen viele fremde Völker überein, welche den überlieferten Glauben ohne schriftliche Urkunden bewahrten, und an einen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, und von Allem was darin ist, durch Jesus Christus den Sohn Gottes glaubten. Hier folgt nun ein ausführliches Glaubensbekenntniss, worauf er fortfährt:

Diesen Glauben besassen sie (jene Völker) ohne Schrift, und wandelten darin gottgefällig, und würden, geschützt durch die alte

apostolische Tradition, eine Verkündigung dieser Häresie gar nicht anhören.

S. 440 c. 5 schliesst endlich Irenäus dieses Thema mit der Bemerkung ab: Da demnach die apostolische Tradition sich in der Kirche befinde und bei den Christen verbleibe; so wolle er zum Schriftbeweise gegen die Häretiker übergehen. Hierauf folgt seine Widerlegung der Häretiker aus dem alten Testamente, aus den vier Evangelien, sodann aus den Reden Petri, aus der Rede des Philippus, den Reden des Apostels Paulus, und des heil. Stephanus (S. 487). Daran reiht sich endlich die Versicherung, dass alle Apostel ebenso gelehrt hätten.

So führt Irenäus einen Beweis für die Tradition bevor er seinen beabsichtigten Schriftbeweis beginnt. Seine Absicht hierbei ist offenbar die: Er will nachweisen, dass die katholische Kirche im Stande sei, nicht nur die Irrlehre als solche leicht zu erkennen, sondern auch zu widerlegen, weil sie im Besitze der durch Ueberlieferung überkommenen gesammten Lehre der Apostel sei, und weil nur an der Hand der Tradition die Schrift richtig verstanden werden könne; weshalb man die richtige Schriftauslegung von den Presbytern der Kirche zu erfahren streben müsse.

Hierbei ist zu bemerken, dass Irenäus die Irrlehre der Häretiker aus dem Grunde verwirft, weil sie gegen den überlieferten Canon der Kirche sei. Der Beweis für die Wahrheit dieses Canons ist ein rein historischer, er wird durch nichts anders, als durch den stets in derselben Weise überlieferten Glauben der Kirche geführt. Die Glaubwürdigkeit desselben gründet sich auf die Auctorität der Apostel. Sobald die apostolische Ueberlieferung einer Lehre als solche feststand, bedurfte die Lehre für ihre Wahrheit keines weitern Beweises.

Was Irenäus, und was man überhaupt in der ersten Kirche unter Canon verstand, werden wir weiter unten erörtern.

Schrift und Tradition haben für Irenäus ganz gleiche Bedeutung und Beweiskraft; denn die Schriften des alten Testaments enthalten die Aussprüche des Logos, welcher durch die Propheten geredet hat;

die Schriften des neuen Testaments aber enthalten die Lehren Christi und seiner Apostel. Dieselben Lehren sind auch in der Tradition enthalten, und zwar zugleich mit der Unterweisung Christi und der Apostel über das richtige Verständniss der Propheten. Eine Lehre galt als verwerflich, wenn sie gegen die Tradition und gegen den traditionellen Canon war. Schon allein desshalb konnte sie auch mit der Schrift unmöglich übereinstimmen, und es war Sache des christlichen Lehrers, dieses zu zeigen.

Dass Irenäus hiermit nichts Neues lehrte, sondern nur den alten kirchlichen Glauben über Schrift und Tradition aussprach, dies ist durch die dem Irenäus voraufgehenden Zeugen hinlänglich klar geworden, und bedarf daher keines weitern Beweises.

§. 59.
Clemens Alexandrinus.

Ein jüngerer Zeitgenosse des heil. Irenäus war Clemens, genannt Alexandrinus, ein Heide und Grieche von Geburt.

Nachdem dieser dem Irrthume der Heiden entsagt und die Lehre der Wahrheit in sich aufgenommen hatte, lernte er auf seinen Reisen in Griechenland, im Orient und in Egypten das Christenthum aus den mündlichen Mittheilungen bewährter Lehrer und besonders aus den Vorträgen des berühmten Pantänus in Egypten näher kennen*), und lebte nachher bis zum Jahre 189 n. Chr. in Alexandrien, wo er als Nachfolger seines Lehrers Pantänus Vorsteher der Katechetenschule wurde, welches Amt er bis 203 n. Chr. bekleidete.

Bald nach dem Antritte seines Lehramtes, um 190 n. Chr., schrieb er das Buch: Cohortatio ad Gentes (λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας), worauf bis zum Jahre 194 n. Chr. seine Schriften, der Pädagogus in drei und die Stromata in acht Büchern folgten; Schriften welche in einem planmässigen Zusammenhange zu einander stehen**), und

*) Strom. lib. I S. 322 (ed. Potter). Vgl. Euseb. H. E. lib. VI c. 13. Möhler Patrol. I S. 431. Reinkens de Clemente presb. Alex. pag. 9.

**) Vgl. Strom. VI S. 736.

welche auch sämmtlich (nur Strom. lib. I fehlt der Anfang) auf uns gekommen sind mit Ausnahme des achten Buchs der Stromata, welches wenigstens als grösstentheils verloren gegangen anzusehen ist. Das gegenwärtig den Werken des Clemens beigefügte achte Buch giebt sich als Fragment einer grössern Schrift zu erkennen, und unterscheidet sich nach Inhalt und Zweck, in der Art der Beweisführung, und besonders in der Weise des Citirens und im Gebrauche der alt- und neutestamentlichen Schriften so wesentlich von den übrigen Büchern der Stromata, dass gegen die Aechtheit desselben als achtes Buch dieses Werkes grosses Bedenken vorliegt*).

Ausser den genannten Schriften besitzen wir von Clemens nur noch das kleinere Werk betitelt: Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος (Quis dives salvetur), während von den übrigen nur noch Fragmente existiren**).

Welch ein begabter Lehrer Clemens gewesen sei, dies lässt sich aus den obigen Schriften und Fragmenten genügend ersehen. Sie bekunden ein reiches Wissen, genaue Kenntniss der heil. Schrift, so wie auch des gesammten Christenthums in den meisten Beziehungen. In gelehrter, anschaulicher und anziehender Weise verstand er die Gegenstände seines Wissens zum Gemeingute Aller zu machen, und verdient somit die ganze Achtung, die er schon bei seinen Zeitgenossen fand, und welche ihm die Nachwelt nicht streitig macht, obgleich er weder unter die Zahl der Väter, noch auch unter die Heiligen gehört.

Von den Schriften des alten und neuen Bundes machte er denselben umfassenden Gebrauch wie der heil. Irenäus. Jedoch gebraucht er sie in einer viel ausschliesslichern und mehr von der Tradition losgelösten Weise, was der Grund gewesen ist, warum Neuere die Behauptung aufstellten, dass Clemens die heil. Schrift als die einzige

---

*) Vgl. Reinkens a. a. O. S. 235 u. f., welcher sich jedoch für die Aechtheit erklärt.

**) S. 1009—1025 Ausg. v. Potter. Vgl. Möhler Patrol. S. 448 u. f. Reinkens a. a. O. S. 264 u. f.

Erkenntnissquelle der christlichen Lehre betrachte *). Dass aber Clemens in Betreff der Tradition nicht unkatholisch dachte, werden wir weiter unten nachweisen.

Die Schriften des alten und neuen Testaments nennt und citirt er oft als Sammlungen, und zwar das alte Testament unter den Namen: Gesetz und Propheten (Strom. lib. III S. 543. 544, lib. IV S. 564. 604. 636, lib. VII S. 829); das neue Testament als Evangelium und Apostel (εὐαγγέλιον καὶ ἀπόστολος vgl. Strom. lib. VII S. 706. 836); ferner als Evangelium (Strom. lib. III S. 543. 544), als neuer Bund (Strom. lib. III S. 543). Die Gesammtheit der Schriften des alten und neuen Testaments nennt er: Gesetz, Propheten und Evangelium (Strom. lib. IV S. 564. 604); auch Gesetz und Evangelium (Strom. lib. III S. 548. 550), ferner: Prophetien, Evangelien und Aussprüche der Apostel (Strom. lib. VII S. 961); endlich auch mit folgenden allgemeinen Benennungen:

Ἱερὰ γράμματα (Strom. lib. I S. 376. lib. II S. 454); γραφή (Coh. S. 9. 136. 140, Strom. lib. III S. 543); γραφαὶ θεῖαι (Strom. lib. II S. 433. 454, lib. III S. 530, lib. VII S. 890. 896); γραφαὶ θεόπνευστοι (Strom. lib. VII S. 894); γραφαὶ κυριακαί (Strom. lib. VI S. 786); κυριακὴ γραφή (Strom. lib. IV S. 890); vetus et novum testamentum (Strom. lib. V S. 645).

Ausserdem dass Clemens das alte Testament unter den obigen allgemeinen Benennungen, oder nach Klassen als Gesetz und Propheten citirt, finden sich auch häufig speziellere Formeln nach den Verfassern der einzelnen Schriften. Bei Citaten aus einem der zwölf kleinern Propheten bedient er sich bisweilen der Rubrik: die zwölf Propheten (Strom. lib. III S. 557, lib. V S. 698).

Das neue Testament citirt er öfters nach der Eintheilung in Evangelium und Apostel; noch häufiger aber nennt er die einzelnen Apostel und ihre Schriften namentlich, selbst mit der Angabe ob z. B. die Stelle im ersten oder zweiten Corintherbriefe stehe. So macht er Strom. lib. II S. 464 den ersten Brief des Johannes dadurch kenntlich,

*) Credner Beitr. I S. 75.

dass er ihn den grössern (Ἰωαννῆς ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ) nennt. Bald ist das Citat kürzer, z. B. ἔφη (S. 146), der Prophet sagt (S. 54), oder προφετικὸς λόγος (S. 54).

Von den alttestamentlichen Schriften citirt Clemens die fünf Bücher Moses, das Buch Josua, das Buch der Richter, die zwei Bücher Samuels, die zwei Bücher der Könige, das erste Buch der Paralipomena, das Buch Esther, das Buch Job, die Psalmen, die Sprüchwörter, den Ecclesiastes und Ecclesiasticus, das Buch der Weisheit, die vier grössern Propheten nebst dem Buch Baruch und den Lamentationes, ferner zehn der kleineren Propheten, während er aber gewöhnlich unter dem Titel: „die zwölf Propheten" citirt. Ausserdem sind citirt das zweite Buch Esdra, die Bücher Tobia und Judith, das zweite Buch der Maccabäer und die Gesänge der drei Männer im Feuer.

Alle diese Schriften hatte Clemens in der Sammlung der LXX, nach welcher er citirt. Ob diese Sammlung nicht noch mehr Schriften enthalten habe, ist bei ihm nicht zu ersehen. Wenn er Strom. lib. VII S. 890 den Häretikern den Vorwurf macht, dass sie die prophetischen Schriften nicht alle gebrauchten, so ergiebt sich wenigstens, dass er alle anerkannte, wenn sich auch nicht alle in seinen Schriften citirt vorfinden.

Vom neuen Testamente kannte Clemens eine doppelte Sammlung: „die Evangelien und die Schriften der Apostel." Es standen darin, wenn man seine Citate zum Maasstab nimmt, die sämmtlichen Schriften, welche gegenwärtig in unserm Canon stehen, ausgenommen der Brief des Apostels Paulus an Philemon, der zweite Brief Petri, der zweite Brief des Apostels Johannes und auch der dritte, weil die Beziehung des εἰρήνη σοί, welche man Paedag. lib. II S. 203 auf 3. Joh. v. 15 gefunden hat, nicht sicher ist. Dass Clemens jedoch mehrere Briefe des Johannes kannte, geht aus Strom. lib. II S. 464 deutlich hervor, wo er den ersten Brief als den grössern bezeichnet.

Auch aus dem Briefe Jacobi findet sich weder ein Citat, noch eine sichere Beziehung vor, ausgenommen Strom. lib. VII S. 861, wo die Worte der Schwurformel: ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ οὒ οὔ am Einfachsten auf Jac. c. 5 v. 12 zurückzuführen wären, wenn wir nicht

diese kurze Formel schon früher als eine verbreitete kennen gelernt hätten.

Wenn das etwas zu allgemein gehaltene Zeugniss des Eusebius H. E. lib. VI c. 14 richtig ist, so befanden sich in seiner Hypotyposen, Ὑποτυπώσεις, genannten, aber verloren gegangenen Schrift kurze Erklärungen in die ganze heil. Schrift*), auch über die Antilegomena des Eusebius, woraus sich auf die Kenntniss aller neutestamentlichen Schriften Seitens des Clemens, welche auch vorauszusetzen, nicht aber auf die Gestalt seiner Sammlung würde schliessen lassen.

Nach Cassiodor Div. Lect. c. 8 hatte Clemens auch Erklärungen zum ersten und zweiten Briefe des Johannes und zum Briefe des Jacobus geschrieben. Es heisst nämlich über ihn a. a. O.: In epistolis autem canonicis Clemens Alexandrinus presbyter, qui et Stromateus vocatur, i. e. in epistola sancti Petri prima, sancti Joannis prima et secunda, et Jacobi attico sermone declaravit.

§. 60.

Beim Citiren von Stellen des alten Testaments hält sich Clemens selten wörtlich an den Text der LXX. Jedoch fehlt es auch nicht an wörtlichen Citaten, so wird Cohort. c. 9 S. 70, Ps. 95 v. 7—11 fast wörtlich citirt, nur dass er v. 9 für ἐδοκίμασαν der LXX ἐν δοκιμασίᾳ liest. Daselbst S. 74 steht Jes. c. 1 v. 3 wörtlich. Gewöhnlicher jedoch citirt er in einer freiern Weise und so, dass man seine Citate durchgängig für reine Gedächtniss-Citate zu halten genöthigt ist. Einige Proben mögen dazu dienen, sein Verfahren anschaulich zu machen:

Cohort. S. 75 bringt er folgendes Citat aus Jes. c. 54 v. 17 und c. 55 v. 1: Δίκαιοι γένεσθε, λέγει κύριος· οἱ διψῶντες, πορεύεσθε ἐφ' ὕδωρ, καὶ ὅσοι μὴ ἔχετε ἀργύριον, βαδίσατε, καὶ ἀγοράσατε, καὶ πίετε ἄνευ ἀργυρίου. Er citirt hier aus Jes. c. 54 die letzten Worte

*) Wahrscheinlich meint Euseb. aber nur das neue Testament, da er im folgenden nur vom neuen Testamente redet.

des Verses 17: ἔσεσθέ μοι δίκαιοι, λέγει κύριος, und verbindet damit c. 55 v. 1 fast wörtlich, nur dass Jes. a. a. O. statt βαδίσατε καὶ ἀγοράσατε καὶ πίετε steht: βαδίσαντες ἀγοράσατε καὶ φάγετε*). Ferner lässt er nach ἀργυρίου die Worte des Propheten καὶ τιμῆς οἶνον καὶ στέαρ aus. Clemens deutet diese Stelle als Einladung des Propheten zur Taufe des neuen Bundes.

Abgekürzte Citate kommen häufig vor. vgl. Cohort. S. 54, wo die Stelle Exod. c. 20 v. 4 citirt wird, und das. S. 60, wo aus der Stelle Dt. c. 25 v. 13. 15 mehrere Mittelglieder in freier Behandlung der Stelle ausgelassen sind; ferner das. S. 73, wo in dem Citate aus Zachar. c. 3 v. 2 einige Zwischenglieder fehlen.

Andere Citate enthalten Zusätze und Erweiterungen des alttestamentlichen Textes. So Cohort. S. 54, wo die Stelle Ps. 96 v. 5 citirt wird. Für δαιμόνια liest er: δαιμονίων εἰσὶν εἴδωλα, und nach ἐποίησεν fügt er die durch den Zusammenhang nahe liegenden Zusatzworte hinzu: καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ. Das. S. 67 steht eine Stelle aus Dt. c. 32 v. 39 mit Zusätzen.

Auch verbindet er bisweilen mehrere auseinanderliegende Stellen eines Propheten zu Einem Satze. Zwei Beispiele hiervon stehen Cohort. S. 66 aus Jesaias und aus Jeremias. Conglomerate mehrerer Stellen aus verschiedenen Theilen des alten Testaments finden sich Paedagog. lib. I S. 133 u. 148. Bisweilen, obwohl selten, zeigt sich bei diesen Citaten auch ein Gedächtnissfehler. So citirt er Cohort. S. 67 den Propheten Hoseas; die Stelle steht aber bei Amos c. 4 v. 13.

Cohort S. 68 stehen zwei Citate, das erste: ὁ λόγος ὁ πατρικὸς ὁ ἀγαθὸς λύχνος ὁ κύριος ἐπάγων τὸ φῶς, τὴν πίστιν πᾶσι καὶ σωτηρίαν, soll aus den Proverbien genommen sein, woselbst es aber eben so wenig steht, wie überhaupt im alten Testamente. Das zweite Citat: ἐκλείψει μὲν ὁ ἥλιος etc., soll aus einem Propheten sein; wörtlich steht es aber bei keinem Propheten, obwohl Anklänge Ps. 102 v. 27, Jes. c. 13 v. 10, Ezech. c. 32 v. 7, Joel c. 2 v. 10. 31 u. c. 3 v. 15 vorkommen. Cohort. S. 76 ist gleichfalls eine Stelle als scriptura

---

*) Statt φάγετε ist jedoch eine var. lect. πίετε.

citirt, welche aber nicht im alten Testamente steht. Anklänge hieran finden sich jedoch Prov. c. 3 v. 35 u. Jes. c. 65 v. 9. Strom. lib. II S. 444 ist eine alttestamentliche Stelle mit einer andern, welche nicht in der Schrift steht, zu Einem Citate verbunden.

Paedagog. lib. III S. 306 steht ein Citat: ὀσμή, φησίν, εὐωδίας τῷ θεῷ, καρδία δοξάζουσα τὸν πεπλακότα αὐτήν. Dasselbe befindet sich nicht in der heil. Schrift; jedoch hat Iren. adv. Haer. lib. IV c. 17 n. 2 dasselbe Citat als ein Schriftcitat mit dem Zusatze: sacrificium Deo cor contribulatum, welcher Ps. 50 v. 19 steht.

Ungefähr in derselben Weise verfährt Clemens auch beim Citiren von Stellen des neuen Testaments. Wörtliche Citate sind zwar nicht selten, so steht z. B. Cohort. S. 69 u. 70 das Citat Eph. c. 4 v. 17—19 wörtlich genau. Ferner steht Cohort. S. 4. 5 die Stelle Tit. c. 3 v. 3—5 mit geringen Varianten. S. 6 ist Joh. c. 1 v. 1 wörtlich citirt, ebenso ist S. 70 ein wörtliches Citat aus Tit. c. 2 v. 11. 12 und S. 8 ein solches aus Phil. c. 2 v. 6. Häufiger jedoch citirt er, und zwar in allen Theilen seiner Schriften, frei mit Auslassungen, Erweiterungen, Umänderungen, und oft nur dem Sinne nach. Auch sind dieselben Citate an verschiedenen Orten sich nicht immer gleich. So lautet Cohort. S. 10 die Stelle Matth. c. 11 v. 27 also: θεὸν οὐδεὶς ἔγνω, εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ. Strom. lib. I S. 425 lautet sie dagegen: οὐδεὶς γὰρ ἔγνω τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ und Strom. lib. V S. 697: μηδεὶς τὸν πατέρα ἔγνω, εἰμὴ ὁ υἱός, καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ. Cohort. S. 72 citirt er eine Stelle Philipp. c. 4 v. 5 nur dem Sinne nach. Das. S. 69 verbindet er zwei Stellen Matth. c. 18 v. 3 und Joh. c. 3 v. 5 so, dass er aus jeder nur einen Gedanken nimmt, und daraus folgende Stelle combinirt: ἢν γὰρ μὴ αὖθις ὡς τὰ παιδία γενήσεσθε καὶ ἀναγεννηθῆτε, ὥς φησιν ἡ γραφή, τὸν ὄντως ὄντα πατέρα οὐ μὴ ἀπολάβητε, οὐδ' οὐ μὴ εἰσελεύσησθέ ποτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Eine andere Stelle Cohort. S. 89 ist ein Conglomerat aus Luc. c. 6 v. 29 und Matth. c. 5 v. 28 in freier Behandlung. Cohort. S. 4 citirt er Matth. c. 7 v. 15 also: λύκους προβάτων κωδίοις ἠμφιεσμένους. S. 52 steht 1. Petr. c. 2 v. 9. 10 mit Aus-

lassung von. Mittelgliedern und andern Varianten. S. 52 giebt er mehrere kurze Sätze aus verschiedenen Stellen des Johannes-Evangeliums. S. 68 sind aus Rom. c. 1 v. 21. 23. 25 einzelne Sätze verbunden. Aehnlich sind Paedagog. lib. III S. 307 mehrere Stellen combinirt. Strom. lib. I S. 425 ist Matth. c. 11 v. 27 mit Abkürzungen citirt*).

§. 61.

Dass diese Schriften des alten und neuen Testaments, das Gesetz und die Propheten, die Evangelien und die Aussprüche der Apostel, oder in kürzerem Ausdrucke, die Propheten, Evangelien und Apostel**), eine glaubwürdige Quelle zur Erkenntniss und zum Erweise der christlichen Heilswahrheit seien, spricht Clemens bei verschiedener Gelegenheit auf das Bestimmteste, bald mehr bald minder direkt aus. Von den Schriften des alten Testaments erklärt er Cohort. S. 68: Der heil. Geist habe durch dieselben geredet. Dasselbe sagt er von den einzelnen Propheten aus, so S. 66, dass der heil. Geist durch Jeremias, Jesaias und Hoseas geredet habe. Vgl. Paedagog. S. 107. Bald nennt er Gott selbst, der durch die Propheten sprach (Cohort. S. 67. 75), bald ist es der Logos, welcher sich durch dieselben offenbarte (Cohort. S. 76 und Strom. lib. I S. 374).

Die Propheten, sagt er Strom. lib. I S. 342, und die Apostel hatten ihre Kenntniss durch den heil. Geist. Strom. lib I. S. 366 und lib. III S. 528 erklärt er sie als von Gott inspirirt. Darum hält er (a. a. O. S. 433 u. 434) ihre Schriften für von Gott eingegeben und deshalb glaubwürdig und für eine Quelle des Glaubens. Im Paedag. lib. III S. 304 äussert er sich über den Schatz der Heilslehre also: „Von dem Einen Gotte werden viele Schätze gespendet, theils durch

---

*) Fernere freie Citate sehe man Paedag. S. 104. vgl. Joh. c. 21 v. 4. 5. Paedag. S. 135 steht Joh. c. 1 v. 1 so: ἐν ἀρχῇ ὁ λόγος ἦν ἐν τῷ ϑεῷ. Paedag. S. 306 vgl. Luc. c. 17 v. 3—4. Strom. lib. I S. 323 vgl. Matth. c. 5 v. 15. Strom. lib. I S. 346. 347. Strom. lib. II S. 440 vgl. Matth. c. 11 v. 28 etc.

**) Vgl. Strom. lib. V S. 664, lib. VII S. 890. 892. 961.

das Gesetz, theils werden sie geoffenbart durch die Propheten, theils durch den Mund Gottes. Ein anderer gehört dem Geiste an, der in siebenfacher Weise redet (vgl. Jes. c. 11 v. 2. 3). Da aber der Herr nur Einer ist, so ist er ein und derselbe Pädagoge durch sie alle." Die Göttlichkeit der Belehrung im alten Testamente beweist er Cohort. S. 71 durch die Stelle des Apostels Paulus 2. Tim. c. 3 v. 14. 15.

In ganz gleicher Weise betrachtet er auch die Schriften des neuen Bundes, was er sowohl indirekt durch denselben Gebrauch, welchen er von ihnen macht, ausspricht, als auch direkt an mehreren Stellen sagt*). So enthalten die Evangelien die Lehren des Herrn und die Enthüllung der Geheimnisse der Propheten (vgl. Strom. lib. V S. 700). Die übrigen Schriften sind die für christlichen Glauben und Leben Norm gebenden Aussprüche der von dem heil. Geiste erleuchteten Apostel (Strom. lib. VI S. 774), welche alle nur Eine Lehre mitgetheilt haben (Strom. lib. VII S. 900). Während jeder einzelne Christ nach 1 Cor. c. 7 v. 7 seine eigene Gnadengabe hat, waren die Apostel im Vollbesitze aller, darum kann man aus ihren Thaten und aus ihren Schriften die Gnosis, das Leben, die Verkündigung, die Gerechtigkeit, die Reinheit und die Prophetie finden (Strom. lib. IV S. 625).

Die Kenntniss der Schriften des Herrn ist, sagt Clemens Strom. lib. VI S. 786, nothwendig um das Gelehrte zu beweisen; besonders wenn die Hörer aus den Schulen der Griechen gekommen sind. Durch die Schrift wird aber der Glaube nicht erst vermittelt, sondern der natürliche Weg zum Glauben ist das Kerygma (Cohort. S. 79), d. i. die Verkündigung nach der Lehre des Herrn und dem Canon (Strom. S. 826). Die Schrift dient zum weitern Unterrichte. Deshalb ladet er Cohort. S. 72 die Heiden ein mit den Worten: Fides vos introducet, experientia docebit, scriptura instituet, während er das. S. 79 mit den Worten: Modo velitis credere et praedicationis viam sequi, das Kerygma als den natürlichen Weg zum Glauben bezeichnet.

Warum Clemens die Schrift nicht als das Erste, als den Weg zum

*) Vgl. Strom. lib. I S. 342, lib. IV S. 625, lib. V S. 664, lib. VI S. 825, lib. VII S. 836. 890.

Glauben betrachtet, sondern das Kerygma, dies deutet er an verschiedenen Stellen näher an. Nach seiner Ansicht ist die Schrift schwer zu verstehen, und die Wahrheit keineswegs leicht zu finden (Strom. lib. I S. 342). Die Schrift enthält nämlich Geheimnisse (Strom. lib. V S. 659. 660). Einige derselben waren verborgen bis zu den Aposteln und sind von ihnen überliefert, so wie sie es vom Herrn erhielten; und dies wird jetzt den Heiligen geoffenbart (Strom. lib. V S. 682). Im Gesetze und den Propheten ist Vieles änigmatisch gesagt (Strom. lib. V S. 664) und symbolisch gelehrt (Strom. lib. VI S. 737). Die Propheten sind typisch und allegorisch zu erfassen (Strom. lib. II S. 481, III S. 528, lib. IV S. 628, lib. V S. 678). Auch die Apostel haben in Parabeln geredet. Es giebt eine Mystik des neuen Testaments, welche der Auslegung bedarf (Strom. lib. VI S. 804, Paedag. lib. I S. 127. 133). Es giebt daher eine typische, allegorische und mystische Schriftauslegung*). Auch enthält die Schrift nicht alle Geheimnisse (Strom. V S. 660). Andere Mysterien sind nicht für Alle, so wie auch den Hebräern Einiges ohne Schrift überliefert wurde (Strom. lib. V S. 683). Dies habe auch der Apostel Barnabas schon angedeutet, als er gesagt: Ich schreibe euch einfach, damit ihr es verstehet**).

Aus diesen Gründen, sagt Clemens (Paedag. S. 309, Strom. S. 679) weiter, ist ein Lehrer nothwendig, welcher die Schrift auslegt; denn das Gesetz muss aufgefasst werden wie Gott es den Aposteln überlieferte (S. 623). Ausserdem ist auch die Erklärung der Geheimnisse nicht für Alle (S. 680 u. 694), so wie es auch eine über die Schrift hinaus liegende Erkenntniss giebt (Strom. lib. VII S. 891).

Zu glauben ist nur den Lehrern, welche lehren wie die Väter gelehrt haben (Paedag. I S. 108). Als Grundsatz für die Schriftauslegung ist festzuhalten, dass sie nach dem Canon der Kirche geschehe (Strom. lib. VI S. 802. 806). Die richtige Auslegung der Schrift erhält der Lehrer von der Kirche aus dem Canon (Strom. lib. VI

*) Vgl. Paedag. lib. I S. 111. 126. 127. 133, Strom. lib. II S. 481, lib. III S. 528, lib. IV S. 628. 637, lib. V S. 655. 678. 684, lib. VI S. 782.

**) Vgl. epist. Barnabae c. 6.

S. 803). In der katholischen Kirche ist die Wahrheit allein (Strom. lib. VII S. 888); sie ist die Stimme Gottes und die Ueberlieferung (Strom. VII S. 897 u. f.); darum ist die Tradition der Apostel und Lehrer nicht zu verachten (S. 896), so wie der kirchliche Canon nicht übertreten werden darf (S. 887).

Dies sind im Wesentlichen die Grundsätze, welche Clemens nicht im Zusammenhange, sondern gelegentlich und zerstreut in seinen Schriften ausspricht. Die wahre Schrifterklärung in ihrer ganzen Bedeutung kann nach seiner Ansicht nur der besitzen, welcher die Gnosis hat (Strom. lib. VI S. 774 u. lib. VII S. 896). Die Mysterien des alten Testaments können nur von diesen ausgelegt werden (Strom. V S. 664 u. 679). Die Gnosis selbst hat sich aus der apostolischen Ueberlieferung ohne Schrift fortgepflanzt (Strom. lib. VI S. 771). Die, welche die Schrift bloss gekostet haben, sind schon Gläubige; die aber, welche weiter geschritten, sind im vollen Besitze der Wahrheit, sagt er Strom. lib. VII S. 891.

Er selbst liefert auch nicht selten Proben der Schriftauslegung, der allegorischen, typischen und mystischen; auch erklärt er bisweilen die Symbolik des alten Testaments*). Strom. lib. V S. 690 legt er Gen. c. 2 v. 9, S. 678. Gen. c. 37 v. 23 allegorisch aus; ferner wird Ps. 3 v. 5 typisch erklärt S. 717. In Strom. lib. IV S. 571 wird Mtth. c. 19 v. 29 allegorisch gedeutet. Im Paedag. lib. I S. 127 wird 1 Cor. c. 3 v. 2 für eine mystische Rede des Apostels, und offenbar wegen der Mystik des neuen Testaments Christus (daselbst S. 133) für einen ἄγγελος μυστικός erklärt.

Die Schrifterklärung des Clemens selbst ist durchgängig die alte, überkommene, und lassen sich mehrere seiner Erklärungen auch bei den alten Vätern auffinden: So wird z. B. Paedag. lib. I S. 111 die Opferung Isaaks als Typus und figura Domini erklärt, so wie diese Erklärung auch bei Melito vorkömmt. Andere Erklärungen finden ihre Parallelen in Hermas, Justin und Irenäus.

Hierbei müssen wir jedoch auf einige eigenthümliche Schrifter-

*) Vgl. Strom. lib. IV S. 623. 637 u. lib. VI S. 782.

klärungen des Clemens aufmerksam machen, worin er seinen Grundsätzen der kirchlichen Schrifterklärung nicht treu geblieben ist: Strom. lib. III S. 535 erklärt er die Stelle 1 Cor. c. 9 v. 5 ganz unrichtig dahin, dass der Apostel Paulus verheirathet gewesen sei*). Wahrscheinlich folgte er hierin einer unrichtigen, nicht kirchlichen Ueberlieferung. Ferner sagt er daselbst von Petrus, dass er Kinder gehabt habe, und von Philippus, dass dessen Töchter verheirathet gewesen seien. Ueber den Herrn selbst erhebt er Strom. lib. III S. 533 die überflüssige Frage: Warum er nicht geheirathet habe? und beantwortet sie dahin: Weil er die Kirche als eigene Braut gehabt, und keiner Hülfe bedurft hätte, und weil es nicht nöthig gewesen sei, dass der, welcher ewig blieb, Kinder erzeugte. Alle diese Erklärungen und Fragen gingen bei Clemens aus unsichern mündlichen Nachrichten und aus seiner deutlich genug ausgesprochenen Ansicht hervor, dass er den Stand der Ehe als besonders wünschenswerth und als ein Recht für jeden Christen, Cleriker wie Laien betrachtete**), weshalb er den vollkommnern Stand der Virginität, welchen Paulus 1 Cor. c. 7 so wahr und deutlich hervorhebt, bei der Erklärung der betreffenden Stellen nicht genugsam anerkannte und deshalb ein Interesse sichtbar werden lässt, die Apostel als sämmtlich verheirathet gewesen zu erklären. Doch bemerkt er von ihnen Strom. lib. III S. 535: sie hätten ihre Frauen als Schwestern in ihrem Gefolge gehabt. Strom. lib. IV, S. 605 erklärt er in der Stelle Mtth. c. 5 v. 25: ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχύ, das Wort ἀντίδικος von dem Teufel, sowohl gegen den Zusammenhang der Stelle, als auch, wie er selbst andeutet, gegen die Auslegung Anderer. Coh. S. 86 sagt er von der Sünde Adams, sie habe in einer Wollustsünde bestanden, und Strom. lib. II S. 440 giebt er die eigenthümliche Erklärung von Mtth. c. 19 und 24: Leichter könne ein Kameel durch ein Nadelöhr gehen, als dass ein Reicher die Philosophie besitze. Strom. lib. V S. 733 (vgl. lib. II S. 428) bemerkt

*) *Καὶ ὅγε Παῦλος οὐκ ὀκνεῖ ἔν τινι ἐπιστολῇ τὴν αὑτοῦ προσαγορεύειν σύζυγον, ἣν οὐ περιεκόμιζεν διὰ τὸ τῆς ὑπηρεσίας εὐσταλές.*

**) Vgl. Strom. lib. III S. 544. 550. 552.

er: Der Herr habe die Griechen, welche ihre Weisheit aus dem alten Testamente entnahmen, Diebe genannt. Es ist dies eine Auslegung von Joh. c. 10 v. 8, und offenbar gegen den Sinn und den Zusammenhang dieser evangelischen Stelle.

§. 62.

Geht aus dem Obigen hinreichend hervor, dass Clemens die Schriften des alten und neuen Testaments für eine Quelle der christlichen Lehre hält; so erhebt sich nunmehr die Frage, ob er diese Schriften für die einzige Quelle angesehen habe, und insbesondere, ob er die apostolische mündliche Ueberlieferung als Quelle der christlichen Heilswahrheit ausschliesse?

Dass in dem Falle, wo diese Frage bejaht werden müsste, Clemens sich dem kirchlichen Bewusstsein des ersten und zweiten Jahrhunderts schroff entgegen gesetzt haben würde; dies geht aus unsern frühern Untersuchungen unzweifelhaft hervor. Um so mehr wird also bei ihm, falls es den Anschein gewinnen sollte, dass er wirklich die Schriften des alten und neuen Testaments in dieser Ausschliesslichkeit als Quelle christlicher Lehre betrachtet habe, der Nachweis zu führen sein, dass die von ihm angeführten Aussprüche des Herrn, nicht bloss die, welche Glaubens- oder Sittenlehren enthalten, sondern sämmtliche, ferner die Aussprüche und Lehren der Apostel, sich sämmtlich in der heil. Schrift vorfinden, und dass die von ihm aufgestellten christlichen Lehren sich ohne Ausnahme in der heil. Schrift nachweisen lassen. Ist dies aber nicht der Fall, findet vielmehr das Gegentheil statt; so ist schon lediglich aus diesem Grunde, wenn es auch an allen weitern Zeugnissen für die Tradition mangeln sollte, die Behauptung zu verwerfen, das Clemens die Schriften des alten und neuen Testaments als einzige Quelle der christlichen Lehre betrachtet habe.

Zunächst bemerken wir, dass Clemens ausser den Propheten des alten Testaments auch noch andere wahre Lehren und Prophetien im Christenthum anerkennt, welche nicht im alten Testamente verzeichnet sind. So behauptet er, dass die Hebräer noch eine in den Schrif-

ten nicht vorhandene Tradition besessen hätten*). Ferner citirt er Coh. S. 2. 11. 61 die Sibylle als eine Prophetin der Hebräer, um durch ihre Aussprüche die Heiden zu überzeugen. Er verweist Strom. lib. VI S. 761 auf die Auctorität des Apostels Paulus, welcher selbst die Sibylle zum Beweise angeführt habe. Auch finden sich in seinen Schriften theils Zusätze zu prophetischen Stellen, theils ganze prophetische Aussprüche, die man bei keinem Propheten findet. So heisst es Coh. S. 76: Ἡ γραφὴ εἰκότως εὐαγγελίζεται τοῖς πεπιστευκόσιν· οἱ δὲ ἅγιοι κυρίου κληρονομήσουσι τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ. Der Ausdruck γραφή, Schrift, beweist, dass diese Stelle schriftlich verzeichnet war. In den kanonischen Schriften des alten Testaments steht sie aber nicht; ebensowenig die daselbst folgende: Καὶ χαρήσονται ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ τοῦ κυρίου αὐτῶν εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

Diese Stellen, welche sich noch vermehren lassen, beweisen, dass Clemens in Ansehung des alten Testaments auf dem Standpunkte seiner ältern Vorfahren steht, welche ebenfalls prophetische Stellen citiren, die man in unsern canonischen Schriften vergeblich sucht.

Ferner bringt Clemens historische Mittheilungen, Aussprüche des Herrn und der Apostel und Erzählungen über dieselben, welche nicht in den neutestamentlichen Schriften stehen, sondern theils in der Tradition festgehalten wurden, theils in apokryphischen Schriften verzeichnet waren. Er beruft sich auf dieselben, beweist und bestätigt aus ihnen christliche Wahrheiten. Im Paedag. lib. I S. 113 erwähnt er der Stimme vom Himmel bei der Taufe Jesu (Mtth. c. 3 v. 17, Marc. c. 1 v. 11, Luc. c. 3 v. 22) mit den Worten: Αὐτίκα γοῦν βαπτιζομένῳ τῷ κυρίῳ ἀπ' οὐρανῶν ἐπήχησε φωνὴ μάρτυς ἠγαπημένου· υἱός μου εἶ σὺ ἀγαπητός, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Diese Worte stehen nicht in den Evangelien; vielmehr ist diese Erzählung eine Composition aus dem evangelischen Berichte und aus der messianischen Stelle Ps. 2 v. 7. Bei Justin und in den Clementinen ist aber dieselbe Stelle in ähnlicher Weise vorhanden.

*) Strom. lib. V S. 683: ἦν γάρ τινα ἀγράφως παραδιδόμενα αὐτίκα τοῖς Ἑβραίοις.

Strom. lib. I S. 425 sagt er: Εἰκότως ἄρα καὶ ἡ γραφὴ τοιούτους τινὰς ἡμᾶς διαλεκτικοὺς οὕτως ἐθέλουσα γενέσθαι, παραινεῖ· γίνεσθε δὲ δόκιμοι τραπεζῖται· τὰ μέν, ἀποδοκιμάζοντες, τὸ δὲ καλὸν κατέχοντες. Auch Strom. lib. VI S. 780 steht eine Anspielung auf dieselbe Stelle, welche wir ebenfalls in den Clementinen vorfinden, die aber in dem neuen Testamente nicht steht.

Eine andere Stelle, die mit einiger Abweichung auch Justin als Ausspruch des Herrn anführt (Dial. c. 47 S. 156) steht Quis div. salv. S. 957 c. 40: Ἐφ' οἷς γὰρ ἂν εὕρω ὑμᾶς, φησίν, ἐπὶ τούτοις καὶ κρινῶ.

Strom. lib. IV S. 579 sagt er: Jesus habe dem Zachäus geantwortet: Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν σήμερον, τὸ ἀπολωλὸς εὗρεν. Diese Antwort ist eine ganz andere, als welche Lucas c. 19 v. 9. 10 steht, wornach Jesus sagte: Der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren war.

Dass die Schwurformel, welche Clemens Strom. lib. V S. 707 anführt: Πάλιν αὖ τῷ τοῦ κυρίου ῥητῷ· ἔστω ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ, und auf welche er sich auch S. 861 bezieht, nicht in dieser Weise in den Evangelien steht, haben wir schon früher bemerkt. Sie stimmt aber in dieser Fassung mit Justin und den Clementinen.

Strom. lib. V S. 761 u. 762 citirt Clemens einen Ausspruch des Apostels Paulus: Ὁ ἀπόστολος λέγει Παῦλος· λάβετε καὶ τὰς Ἑλληνικὰς βίβλους, ἐπίγνωτε Σίβυλλαν, ὡς δηλοῖ ἕνα θεὸν καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι· καὶ τὸν Ὑστάσπην λαβόντες ἀνάγνωτε, καὶ εὑρήσετε πολλῷ τηλαυγέστερον καὶ σαφέστερον γεγραμμένον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ καθὼς παράταξιν ποιήσουσι τῷ χριστῷ πολλοὶ βασιλεῖς μισοῦντες αὐτόν, καὶ τοὺς φοροῦντας τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ τοὺς πιστοὺς αὐτοῦ, καὶ τὴν ὑπομονήν, καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ. Er fügt als Frage des Apostels hinzu: (εἶτα ἑνὶ λόγῳ πυνθάνεται ἡμῶν) ὅλος δὲ ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, τίνος; οὐχὶ τοῦ θεοῦ. Daran knüpft er einen Ausspruch Petri: Διὰ τοῦτο φησὶν ὁ Πέτρος εἰρηκέναι τὸν κύριον τοῖς ἀποστόλοις· ἐὰν μὲν οὖν τις θελήσῃ τοῦ Ἰσραὴλ μετανοῆσαι, διὰ τοῦ ὀνόματός μου πιστεύειν ἐπὶ τὸν θεόν, ἀφεθήσονται αὐτῷ αἱ ἁμαρτίαι· μετὰ δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον, μή τις εἴπῃ· οὐκ ἠκούσαμεν.

Dieser Ausspruch Petri stand wahrscheinlich in der Praedicatio Petri, von welcher wir nachher noch reden werden.

Strom. lib. III S. 553 spricht Clemens von dem Stifter der Sekte der Doketen, Julius Cassianus, und bemerkt, derselbe habe sich auf folgenden Ausspruch des Herrn berufen, den er der Salome auf ihre Frage wegen der Ankunft des Gottesreiches*) gethan habe. Der Ausspruch lautet: Ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄῤῥεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄῤῥεν, οὔτε θῆλυ. Clemens bemerkt zwar hierzu, diese Worte ständen nicht in unsern Evangelien, sondern in dem Evangelium der Egypter; aber er bestreitet ihre Richtigkeit und Aechtheit nicht, vielmehr sucht er sie in seinem Sinne zu erklären, woraus folgt, dass er glaubte, der Heiland habe diese Worte wirklich gesprochen.

Aus demselben Evangelium der Egypter führt Clemens, ohne dasselbe jedoch ausdrücklich zu nennen, Strom. lib. III S. 540 u. 541 einen andern Ausspruch des Herrn an. Salome hatte nämlich den Herrn gefragt: Wie lange der Tod unter den Menschen sein werde? Die Antwort Christi lautete: So lange als die Frauen Kinder gebären. Sodann bemerkt Clemens: Als Salome hierauf geantwortet habe: „Demnach habe sie Recht gethan, dass sie keine Kinder geboren"; so habe der Herr gesagt: „Du magst von jeglichem Kraute essen, von dem bittern aber iss nicht", und habe hierdurch angedeutet, dass Enthaltsamkeit und Ehe weder geboten noch verboten seien. Auch hier bemerkt Clemens S. 451, dass die Häretiker, welche sich nach Allem lieber als nach dem evangelischen Canon richteten, sich auf diese Stelle beriefen. Die Aechtheit der Worte als Worte Christi stellt Clemens jedoch nicht in Frage.

Das Kerygma des Petrus citirt Clemens an mehreren Stellen als apostolische und zum Beweise christlicher Lehren geltende Schrift: Strom. lib. I S. 427 sagt er: Ἐν δὲ τῷ Πέτρου κηρύγματι εὕροις ἂν νόμον καὶ λόγον τὸν κύριον προσαγορευόμενον. Dasselbe spricht er

*) Die Frage selbst ist bei Clemens dunkel. Deutlicher steht sie in dem Clemens Romanus zugeschriebenen zweiten Briefe ad Cor. c. 12.

aus Strom. lib. II S. 465: Ὁ Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι νόμον καὶ λόγον τὸν κύριον προσεῖπεν. Ferner Strom. lib. VI S. 759 u. 760 bemerkt er: Petrus in der Praedicatio sage, dass die Griechen Gott nicht vollständig gekannt hätten (nicht κατ' ἐπίγνωσιν, sondern κατὰ περίφρασιν), denn sie hätten die von dem Sohne gegebene Ueberlieferung nicht gelernt. Er citirt sodann eine Stelle aus dieser Praedicatio Petri, worin Petrus auffordert, Gott nicht zu verehren wie die Griechen, und diese Aufforderung begründet. Ebenso ermahnt er hierauf, Gott auch nicht zu verehren wie die Juden, welche zwar Gott allein zu kennen vermeinten; aber nicht wüssten, dass sie Engeln und Erzengeln, Monat und Mond dienten, und wenn der Mond nicht scheine den sogenannten ersten Sabbath nicht feierten; auch nicht Neumond, Ungesäuertes, kein Fest und den grossen Tag nicht feierten. Clemens schliesst S. 761 diese Zeugnisse mit den Worten: Σαφῶς γάρ, οἶμαι, ἐδήλωσεν τὸν ἕνα καὶ μόνον θεόν, ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων ἐθνικῶς, ὑπὸ δὲ Ἰουδαίων Ἰουδαϊκῶς, καινῶς δὲ ὑφ' ἡμῶν καὶ πνευματικῶς γινωσκόμενον· πρὸς δὲ καὶ ὅτι ὁ αὐτὸς θεὸς ἀμφοῖν ταῖν διαθήκαιν χορηγός, ὁ καὶ τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δωτὴρ τοῖς Ἕλλησιν, δι' ἧς ὁ παντοκράτωρ παρ' Ἕλλησι δοξάζεται, παρέστησεν.

Zum Beweise, dass die Schriften der Propheten Mysterien enthalten und dass die Apostel in Parabeln gelehrt haben, citirt Clemens Strom. lib. VI S. 804 u. 805 abermals die Praedicatio Petri, indem er sagt: „Deshalb sagt auch Petrus, indem er in dem Kerygma von den Aposteln spricht: Wir aber, da wir die Schriften der Propheten, welche wir besitzen, aufrollten, welche theils in Gleichnissen, theils in Räthseln, theils aber authentisch und mit klaren Worten Christus Jesus nennen: da fanden wir seine Ankunft und den Tod und das Kreuz und alle übrigen Plagen, welche ihm die Juden zufügten; auch die Auferstehung und die Auffahrt gegen Himmel, bevor Jerusalem gegründet war*), sowie geschrieben stand. Alles dieses was er lei-

*) NB. Die letzten Worte beziehen sich auf die Existenz der Prophetie. Nur ein Missverständniss der Stelle konnte Hervet und Potter veranlassen, eine Aenderung des Wortes κτισθῆναι gründen in ἁλωθῆναι, oder καθαιρεθῆναι zerstören vorzuschlagen, oder wie Grabe Spicil. I. S. 329 es auf das neue Jerusalem zu beziehen.

den musste und was nach ihm sein wird. Da wir dieses nun wussten, glaubten wir Gott durch das, was über ihn geschrieben war.“ Sodann citirt Clemens a. a. O. noch eine kleinere Stelle aus derselben Praedicatio zum Beweise, dass die Schrift durch die göttliche Fürsehung zu Stande gekommen sei.

Strom. lib. II S. 453 sucht Clemens die Wahrheit des Satzes Platos: „Das Verwundern sei der Anfang der Weisheit“, durch die Auctorität des Hebräer-Evangeliums zu erhärten, indem er sagt: Deshalb stehe im Evangelium der Hebräer: Ὁ θαυμάσας βασιλεύσει, γέγραπται, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαυθέσεται.

Zu demselben Zwecke citirt er a. a. O. S. 452 einen Ausspruch aus den Ueberlieferungen des Matthias: Καὶ Ματθίας ἐν ταῖς παραδόσεσι παραινῶν· θαύμασον τὰ παρόντα.

Aus diesen dem Apostel Matthias zugeschriebenen Ueberlieferungen bringt er Strom. lib. III S. 523 noch eine Stelle bei: Λέγουσι γὰρ οὖν καὶ τὸν Ματθίαν οὕτως διδάξαι· σαρκὶ μὲν μάχεσθαι καὶ παραχρῆσθαι, μηδὲν αὐτῇ πρὸς ἡδονὴν ἀκόλαστον ἐνδιδόντα· ψυχὴν δὲ αὔξειν διὰ πίστεως καὶ γνώσεος.

Ferner Strom. lib. VII S. 882: Λέγουσι δὲ ἐν ταῖς παραδόσεσι Ματθίαν τὸν ἀπόστολον παρ' ἕκαστα ἐφηκέναι, ὅτι ἐὰν ἐκλεκτοῦ γείτων ἁμαρτήσῃ, ἥμαρτεν ὁ ἐκλεκτός· εἰ γὰρ οὕτως ἑαυτὸν ἦγεν ὡς ὁ λόγος ὑπαγορεύει, κατῃδέσθη ἂν αὐτοῦ τὸν βίον καὶ ὁ γείτων εἰς τὸ μὴ ἁμαρτεῖν.

In ähnlicher Weise citirt Clemens zum Beweise christlicher Lehren die Schriften des Barnabas, des Hermas und des Clemens Romanus:

Strom. lib. II S. 445 bemerkt er: Mit Recht habe der Apostel Barnabas gesagt: ἀφ' οὗ ἔλαβεν μέρους etc.*)

Strom. lib. II S. 447 citirt er den Barnabas abermals, unmittelbar nach dem Schriftcitate Proverb. c. 10 v. 4. 5. 8, mit den Worten: Καὶ Βαρνάβας ὁ ἀπόστολος· οὐαὶ οἱ συνετοὶ παρ' ἑαυτοῖς, καὶ ἐνώπιον αὐτῶν ἐπιστήμονες. Dann habe er weiter hinzugefügt: πνευματικοὶ γενώμεθα, ναὸς τέλειος τῷ θεῷ· ἐφ ὅσον ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, μελετῶμεν

*) Vgl. epist. Barnab. c. 1 u. 2. S. 2 u. 3 ed. Hefele.

τὸν φόβον τοῦ θεοῦ, καὶ φυλάσσειν ἀγωνιζώμεθα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, ἵνα ἐν τοῖς δικαιώμασιν αὐτοῦ εὐφρανθῶμεν (Ep. Barnab. c. 4).

Strom. lib. II S. 489 u. 490 sagt Clemens: Zum Beweise, dass die Wirkung des Teufels und der unreinen Geister in die Seele des Sünders Samen streue, bedürfe es nicht vieler Reden, wenn er ihnen das Zeugniss des apostolischen Barnabas beibringe, welcher einer der siebenzig Jünger und Mitarbeiter des Paulus gewesen sei. Hierauf citirt er eine Stelle aus Barnabas c. 16, worin Barnabas den Zustand dessen schildert, welcher den Glauben an Gott noch nicht besitzt.

Zum Beweise einer Erklärung über die falschen Propheten citirt Clemens Strom. lib. I S. 369 den Pastor des Hermas: Es sagt aber der Hirte, der Engel der Busse, zu Hermas über den falschen Propheten: „Einige Aussprüche sagt er wahr; denn der Teufel erfüllt ihn mit seinem Geiste, ob er etwa einen der Gerechten zertrümmern könne.“ Auf dieselbe Schrift beruft er sich Strom. lib. VI S. 806 abermals *).

Auf Clemens Romanus bezieht er sich Strom. lib. IV S. 609, indem er sagt: Auch der Apostel Clemens habe in dem Briefe an die Corinther ein Bild von einem Gnostiker geliefert; worauf er S. 609 u. f. mehrere längere Stellen aus dessen Corintherbriefe citirt. Auf denselben beruft er sich auch Strom. lib. I S. 339 und lib. VI S. 773 abermals, um dessen Ausspruch über die bewährten Gläubigen in der Kirche anzuführen und die Requisite, welche an den wahren Gnostiker zu machen seien, kennen zu lernen **).

---

*) Ἢ γὰρ οὐχὶ καὶ ἐν τῇ ὁράσει τῷ Ἑρμᾷ ἡ δύναμις ἐν τῷ τύπῳ τῆς ἐκκλησίας φανεῖσα, ἔδωκεν τὸ βιβλίον εἰς μεταγραφήν, ὃ τοῖς ἐκλεκτοῖς ἀναγγελῆναι ἐβούλετο, τοῦτο δὲ μετεγράψατο πρὸς γράμμα, φησί, μὴ εὑρίσκων τὰς συλλαβὰς τελέσαι. ἐδήλου δ᾽ἄρα τὴν μὲν γραφὴν πρόδηλον εἶναι πᾶσι, κατὰ τὴν ψιλὴν ἀνάγνωσιν ἐκλαμβομένην· καὶ ταύτην εἶναι τὴν πίστιν στοιχείων τάξιν ἔχουσαν.

**) Strom. lib. VI S. 773. Ἔστω τοίνυν πιστὸς ὁ τοιοῦτος, ἔστω δυνατὸς γνῶσιν ἐξειπεῖν, ἤτω σοφὸς ἐν διακρίσει λόγων, ἤτω γοργὸς ἐν ἔργοις, ἤτω ἁγνός· τοσούτῳ γὰρ μᾶλλον ταπεινοφρονεῖν ὀφείλει, ὅσῳ δοκεῖ μᾶλλον μείζων εἶναι· ὁ Κλήμης ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους φησί.

§. 63.

Aus den obigen Erörterungen ergiebt sich, dass Clemens die Schriften des alten und neuen Testaments nicht allein gebraucht, um christliche Glaubens- und Sittenlehren als solche zu beweisen; er bezieht sich vielmehr ausser dem alten Testamente noch auf die prophetischen Aussprüche der Sibyllen, und auf andere, deren Quelle er nicht näher bezeichnet. Ferner citirt er Aussprüche Christi und der Apostel, welche grösstentheils in apokryphischen Schriften angetroffen werden. Clemens hielt diese Aussprüche für wahre Aussprüche und für glaubwürdige Lehren. So wie er hierdurch Einestheils bekundet, dass der Canon der neutestamentlichen Schriften zu seiner Zeit noch nicht fest geschlossen war, so beweist er hierdurch gemäss seiner Stellung als Lehrer in Alexandrien anderntheils, dass man zu seiner Zeit nicht glaubte die Gesammtlehre Christi blos aus den Schriften des alten und neuen Testaments schöpfen zu können. Er betrachtet die Praedicatio Petri, die Traditiones Matthiae und die Schrift des Barnabas als apostolische, glaubwürdige Urkunden, welche Lehren der Apostel und die apostolische Ueberlieferung ausser der Schrift enthielten. Einen gleichen Charakter gesteht er dem Pastor des Hermas und dem Corintherbriefe des Clemens Romanus zu.

Ob Clemens in Bezug auf die Auctorität einzelner, oder aller dieser Urkunden im Irrthume gewesen sei, oder nicht, dies ist für unsere Untersuchung ohne alle Bedeutung, da es uns zunächst nur darauf ankommt zu erfahren, ob er die Schriften des alten und neuen Testaments für die einzige Quelle der christlichen Lehre gehalten habe oder nicht. Das Letztere hat sich durch obige Untersuchung vollständig bewährt. Ebenso haben seine Aeusserungen über die richtige Schrifterklärung erkennen lassen, dass er eine durch die kirchlichen Lehrer zu geschehende kirchliche Erklärung der Schrift nach dem kirchlichen Canon für die richtige und wahre anerkennt; dass er sich also in beiden Beziehungen auf dem alten, überlieferten, kirchlichen Standpunkte befindet.

Hiermit ist jedoch unsere Untersuchung noch nicht geschlossen. Es fragt sich vielmehr, ob Clemens nirgends in einer mehr unmittel-

baren Weise seinen Glauben über die mündlich fortgepflanzte apostolische Ueberlieferung als Quelle der christlichen Lehre zu erkennen giebt?

Ergab sich aus dem Obigen, dass Clemens ausser dem alten und neuen Testamente thatsächlich noch andere Quellen benützt, welche, insofern sie Schriften betreffen, nach seiner Ansicht nothwendig als mündlich zuerst überlieferte Aussprüche und Lehren des Herrn und der Apostel aufzufassen sind, die aber in der jedesmaligen Zeit der Abfassung der einzelnen Schriften im geschriebenen Worte niedergelegt und aufbehalten waren; so kann sein Glaube an die in der Kirche fortdauernde mündliche Ueberlieferung entweder direkt ausgesprochen sein, oder er kann sich aus Lehrsätzen, welche er als christliche aufstellt, die aber in der Schrift nicht enthalten sind, erschliessen lassen. Wir beginnen mit der letztern Klasse zuerst.

So wie wir bei den Vätern des ersten und zweiten Jahrhunderts christliche Lehrsätze fanden, welche in der heil. Schrift nicht enthalten sind, z. B. über das Fegfeuer, über die Verehrung der Heiligen und der Reliquien der heil. Märtyrer u. a., welche auch die katholische Kirche stets als wahre christliche, durch die Tradition erhaltene Lehren anerkannt hat; so findet sich bei Clemens insofern etwas Aehnliches vor, als auch er Lehren als christliche aufstellt, welche in der Schrift nicht gelehrt sind. Eine Verschiedenheit zwischen dergleichen Lehren bei Clemens und den obigen Lehrsätzen der älteren Väter liegt aber darin, dass es bei Clemens theilweise subjektive Lehrmeinungen sind, welche die apostolische Tradition nicht wirklich zur Seite haben, und die entweder aus seiner eigenen Speculation hervorgegangen sind, oder die auch wohl schon früher als solche aufgestellt waren, und die nur dafür Zeugniss abgeben, dass Clemens den Glauben nicht hatte, jede Lehre des Christenthums müsse sich in der heil. Schrift nachweisen lassen.

Eine solche Lehre bringt Clemens Strom. lib. VI S. 762. 763. Nachdem er bemerkt, dass Christus der Herr auch in die Unterwelt hinabgestiegen sei, und daselbst den in der Sündfluth zu Grunde gegangenen und den in Haft befindlichen Verstorbenen das Evangelium

verkündigt habe; beruft er sich auf seine Mittheilungen im zweiten Stroma, wo gezeigt worden sei, dass auch die Apostel, dem Herrn nachfolgend, den Verstorbenen im Hades das Evangelium gepredigt hätten. Er wiederholt S. 764 diese Behauptung unter Bezeichnung derer, welchen diese Verkündigung durch die Apostel zu Theil geworden sei, und bezieht sich dabei auf eine Stelle im Pastor, wo dies richtig gelehrt worden sei.

Sehen wir auf Strom. lib. II S. 452, so stützt Clemens daselbst diese seine Lehre gleichfalls auf den Pastor des Hermas (lib. III c. 16), worin ausgesprochen sei, dass die Apostel und Lehrer, auch nachdem sie entschlafen, den früher Verstorbenen das Evangelium verkündigt haben.

So stellt hier Clemens eine Lehre auf, die er nimmermehr aufgestellt haben könnte, wenn er die Schriften des alten und neuen Testaments als die alleinige Quelle der christlichen Lehre angesehen hätte. Er lehrt auf die Auctorität und nach der Ueberlieferung des Pastor, und war demnach der Ansicht, dass eine apostolische Ueberlieferung ausser den Schriften des alten und neuen Testaments vorhanden sei.

Ueber die zweite Ehe spricht sich Clemens an mehreren Stellen aus. Strom. lib. III S. 544 sagt er: „Die Kirche freit keinen andern, da sie einen Bräutigam besitzt. Aber Jeder von uns kann heirathen, welche er will nach dem Gesetze, ich rede nämlich von der ersten Ehe.“ Daselbst S. 548 erklärt er sich in Bezug auf die Stelle des heil. Paulus 1 Cor. c. 7 v. 9 also: „Wenn der Apostel Jemanden wegen der Unenthaltsamkeit und des Brennens (der Leidenschaft) zugestehungsweise die zweite Ehe gestattet, da er auch so nach dem Bunde nicht sündigt — denn er ist nicht verhindert durch das Gesetz —, so ist ein solcher doch nicht erfüllt von der Vollkommenheit des Lebens nach dem Evangelium.“

Ferner sagt er hierüber daselbst S. 551: „Um aber die zu beschämen und zurückzutreiben, welche nach einer zweiten Ehe trachten, redet der Apostel passend in hohem Tone und sagt sofort: „Jede Sünde ist ausser dem Leibe, wer aber Unzucht treibt, sündigt gegen den eigenen Leib.“ S. 552 schliesst er sodann seine Erörterung

mit den Worten: „Also ist das Verfallen aus Einer Ehe in viele Unzucht.“

Auch hier steht Clement mit seiner Ansicht über die zweite Ehe nicht allein im Alterthume, da dieselbe schon im Pastor des Hermas ausgesprochen ist, auf welchen er sich jedoch nicht beruft. In der heil. Schrift hat sie dagegen keinen Anhaltspunkt; vielmehr hält Paulus die zweite Ehe nicht für unerlaubt. Auch gründet sich das Urtheil des Clemens auf keinen Schriftbeweis; vielmehr gesteht er zu, dass der Apostel Paulus die zweite Ehe für erlaubt erklärt.

Strom. lib. IV S. 601 bemerkt er über den Satan: „Der Teufel versucht uns, da er zwar weiss, was wir sind, aber nicht weiss, ob wir bestehen; er will uns dem Glauben entfremden und versucht uns in seine Gewalt zu bringen. Und dies allein ist ihm gestattet; theils weil wir uns durch eigene Kraft retten müssen, indem wir den Antrieb durch das Gebot erhalten haben; theils um den Versucher durch Vereitelung zu beschämen; theils auch zur Stärkung der in der Kirche befindlichen; theils um des Gewissens derer Willen, welche die Standhaftigkeit bewundern.“

Diese Ausführung beweist Clemens weder aus der Schrift, noch lässt sie sich daraus begründen; sie ist vielmehr ein Ergebniss seiner christlichen Speculation, und zeugt gleichfalls von seinem Glauben, dass nicht alle christlichen Lehren durch die Schrift begründet sein müssen.

Strom. lib. II S. 434 argumentirt Clemens gegen die Basilidianer. Indem er eine ihrer Behauptungen als eine ungereimte und mit anerkannten Wahrheiten in Widerspruch tretende nachweist, sagt er: Ὥστε οὐδὲ βάπτισμα ἔτι εὔλογον, οὐδὲ μακαρία σφραγίς, οὐδὲ ὁ υἱός, οὐδὲ ὁ πατήρ. Quare nec amplius baptismus rationi consentaneus, nec beatum signaculum, nec filius, nec pater. Clemens stellt hier vier für den christlichen Glauben höchst wichtige Punkte nebeneinander, unter ihnen die μακαρία σφραγίς, das beatum signaculum, welches gemäss dieser Nebeneinanderstellung nicht als ein Bestandtheil der Taufe, sondern als ein für sich bestehendes Glaubensobjekt aufgefasst werden muss. So lehrt er hier die heilige Firmung als Glaubensgegenstand, und vindizirt ihm dieselbe Bedeutung wie der Taufe und

wie dem Glauben an den Vater und den Sohn. Auch dies kann er nicht aus der Schrift entnommen haben, sondern er muss, da er diese Gegenstände als solche aufstellt, wodurch die Absurdität der Basilidianer recht grell hervortrete, dies aus der christlichen Lehre, welche mündlich fortgepflanzt wurde, entnommen haben.

Aus seiner Lehre über die Engel heben wir folgende Sätze heraus: Strom. lib. VI S. 822 sagt er: Die Engel sind Diener Gottes, um den göttlichen Willen in die Herzen der Menschen zu legen. Die Völker und Städte sind bestimmten Engeln übergeben. Ferner Strom. lib. VII S. 832: Durch untergeordnete Engel gab Gott den Griechen die Philosophie; denn nach altem göttlichen Befehl sind sie unter die Völker vertheilte Engel. Strom. lib. VII S. 859: Der Gnostiker weiss, dass einige Engel aus Leichtsinn (ὑπο ῥαθυμίας) verschlechtert und zur Erde gekommen sind, da sie sich noch nicht vollständig zu jener Einen Haltung aus der Geneigtheit zur doppelten ausgebildet hatten.

Diese Engellehre findet zwar ihren Erklärungsgrund in Stellen des alten Testaments (vgl. Dt. c. 32 v. 8. 9); nicht aber in Betreff der angegebenen Motive und des Einzelnen in der Lehre.

Für seine Anerkennung traditionell kirchlicher Einrichtungen endlich spricht Strom. lib. VII S. 877, wo er Mittwoch und Freitag als kirchlich eingeführte Fasttage angiebt und erwähnt, dass der Gnostiker die höhere, änigmatische Bedeutung dieser Tage kenne.

§. 64.

Nachdem sich uns somit auch durch besondere Lehren bei Clemens dessen Glaube, dass die heil. Schrift nicht die einzige Quelle der christlichen Lehre sei, bekundet hat; so sind wir nunmehr um so besser im Stande dessen direkte Aussprüche über die Tradition als Quelle der Heilswahrheit richtig aufzufassen und zu beurtheilen.

Strom. lib. I S. 322 (vgl. Euseb. H. E. lib. V c. 11) spricht Clemens von seinen Lehrern, welche ihn in verschiedenen Ländern im Christenthum unterrichtet hatten. Von ihnen sagt er: „Diese aber bewahrten die wahre Ueberlieferung der beseligenden Lehre, welche

sie direkt von Petrus und Jacobus, Johannes und Paulus, den heil. Aposteln, wie ein Sohn vom Vater, erhalten hatten (Wenige aber sind den Vätern ähnlich). So kamen sie mit Gottes Hilfe auf uns, um jene alte und apostolische Aussaat niederzulegen.“ S. 323 bemerkt er sodann: Er wolle diese Ueberlieferung seiner Lehren schriftlich niederlegen, damit sie durch die Schrift aufbewahrt bleibe.

Clemens legt demnach auf die mündliche Ueberlieferung seiner Lehrer ein grosses Gewicht, weil sie, wie er sagt, auf apostolischem Ursprung beruhe. Wie viel von dieser Ueberlieferung, welche nach Obigem die christliche Lehre und nach dem in den Stromaten selbst Enthaltenen ausserdem auch Schrifterklärungen und historische Mittheilungen über die Apostel umfasste, auch in der Schrift enthalten war, dies ergiebt sich aus dem Obigen nicht, und so kann die Stelle nur als Beweis dienen, welchen Werth Clemens und seine Zeit noch auf die mündlich fortgepflanzte Ueberlieferung der Apostel legte. Wenn er aber S. 324 sich beklagt, wie Einiges davon durch die Länge der Zeit seinem Gedächtniss entschwunden sei, und wenn er nach Eusebius (a. a. O. lib. VI c. 13) in seiner Schrift über das Pascha erklärt hatte, dass er auf Antrieb seiner Freunde die Traditionen, welche er von den alten Presbytern gehört hatte, schriftlich der Nachwelt überliefert habe; so schliessen wir hieraus mit Recht, dass diese Traditionen, welche zum Theil dogmatische Schrifterklärung, ferner Erzählungen und Lehren der Apostel und des Herrn selbst waren, wenigstens nicht sämmtlich in der Schrift oder doch nicht klar genug darin verzeichnet waren.

Was die traditionelle Schrifterklärung betrifft, so haben wir bei Clemens Strom. lib. VI S. 806 eine sehr bezeichnende Stelle. Nachdem er in Ansehung der Dunkelheit der Schrift S. 804 u. f. vorausgeschickt hatte, dass die Apostel auch in Parabeln geredet, und dass die Wahrheit in der Schrift auf verschiedene Weise verborgen sei, dass die Schrifterklärung von ihm aber nach dem Canon der Wahrheit geschehen solle (S. 806), fährt er fort: „Da der Heiland die Apostel gelehrt hatte, so ist auch die ungeschriebene Ueberlieferung über die geschriebene auf uns überkommen, und ist in neue Herzen

nach der Erneuerung des Buches durch die Kraft Gottes eingeschrieben“ *).

Clemens sagt an dieser Stelle, dass es eine ungeschriebene von der Belehrung durch den Herrn selbst herrührende Tradition gebe, welche sich bis auf seine Zeit fortgepflanzt habe. Dem Zusammenhange nach betraf diese Tradition die Schrifterklärung, sowohl die Prophetien des alten Testaments, als dunkle Lehren des neuen Testaments. Dass er diese apostolische traditionelle Schrifterklärung für eine solche hält, welche dem Canon der Wahrheit gemäss sei, dies ergiebt sich aus dem ganzen Zusammenhang der Stelle.

Unter dem Ausdrucke „Canon der Wahrheit,“ wofür auch bisweilen die Ausdrücke „Canon des Evangeliums“ und „kirchlicher Canon“ stehen, versteht Clemens den Glauben der Kirche nach Inhalt und Form, die Glaubensartikel und die kirchliche Auffassung derselben, wornach die Lehre des Herrn zu verkündigen ist (Strom. VI S. 826 lin. 13), und zwar versteht er darunter bald beides, bald nur eines von beiden. Versteht er darunter den Glauben selbst, so meint er den überlieferten Glauben, sowie er auch die überlieferte richtige Auffassung desselben damit bezeichnet, abgesehen davon, ob der Glaube auch in der Schrift enthalten, oder die Auffassung aus der Schrift zu entnehmen sei. Darum nennt er Strom. lib. VII S. 890 lin. 14 diesen Canon den von der Wahrheit selbst erhaltenen, und ermahnt (daselbst lin. 24), die kirchliche Tradition, d. h. den Canon nach seinem Inhalte, festzuhalten. Strom. lib. VII S. 855 stellt er dies auch als Kennzeichen und Requisit des wahren Gnostikers auf, dass er sei κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα. Deshalb fordert er auch Strom. lib. VII S. 887, nachdem er die Ermahnung ausgesprochen, den ἐκκλησιαστικὸς κανών nicht zu übertreten, auf, denen zu glauben, welche fest an der Wahrheit halten. Nur deshalb kann es auch nach des Clemens Ansicht eine γνῶσις ἐκ παραδόσεως διαδομένη, eine durch münd-

*) Strom. lib. VI S. 806: *Αὐτίκα διδάξαντος τοῦ σωτῆρος τοὺς ἀποστόλους, ἡ τῆς ἐγγράφου ἄγραφος ἤδη καὶ εἰς ἡμᾶς διαδίδοται παράδοσις, καρδίαις καιναῖς κατὰ τὴν ἀνακαίνωσιν τοῦ βιβλίου τῇ δυνάμει τοῦ θεοῦ ἐγγεγραμμένη.*

liche Ueberlieferung fortgepflanzte Gnosis geben (vgl. Strom. lib. VII S. 864 lin. 46).

Sehr bezeichnend für seine Auffassung der Tradition und ihres Verhältnisses zur Schrift ist eine Stelle Strom. lib. VII S. 896. Clemens tadelt daselbst Diejenigen, „welche glauben und lehren, was ihnen zusagt, während sie die für die göttlichen Schriften eigenthümlichen Beweise aus den Schriften selbst entnehmen könnten.“ Er deckt die Ursache hiervon auf, indem er fortfährt: „Sie trachten nach Ehre, sie, welche das mit den gottbegeisterten Lehren Stimmende und von den seligen Aposteln und Lehrern Ueberlieferte willkürlich schlau umgehen, die durch andere falsche Beweise für menschliche Lehren der göttlichen Ueberlieferung widerstreben, um die Häresie zu Stande zu bringen. Denn welche Lehre bliebe als wahrhaft unter solchen Männern, ich rede nach der kirchlichen Gnosis, noch übrig für Marcion, oder Prodikus und Aehnliche, welche den geraden Weg nicht gingen. Denn an Weisheit hätten sie die Männer vor ihnen nicht übertreffen können, um etwas zu dem von Jenen wahr Gesagten zu erfinden. Aber gut wäre es für sie gewesen, wenn sie das früher Ueberlieferte hätten lernen können. Demnach lebt uns der Gnostiker allein, der in den Schriften selbst alt geworden, der die apostolische und kirchliche rechte Richtung der Dogmen bewahrt, richtig nach dem Evangelium, er findet die Beweise wie er sie sucht, als vom Herrn gesendet, im Gesetz und in den Propheten auf. Denn das Leben des Gnostikers, glaube ich, ist nichts anders als Werke und Lehren, welche der Ueberlieferung des Herrn gemäss sind.“

Erwägt man, dass nach Clemens*) die Verkündigung der Lehre durch die Kirche, von ihren Lehrern und nach dem kirchlichen Canon geschehen muss, so dass der Lehrer ein δι' ὑπομνημάτων λαλῶν ist (S. 319), welcher die Auslegung der Schrift aus dem Canon erhält (S. 803), während die Schrift selbst vorhanden ist, um die kirchliche Lehre zu beweisen; und bedenkt man ferner, dass nach ihm die Gno-

*) Vgl. Strom. lib. VI S. 802. 803. 887. 786. 806. 826, lib. VII S. 889, lib. I S. 318.

sis aus der Ueberlieferung stammt (S. 864), indem sie durch Succession ohne Schrift auf einige Apostel gekommen und so, ohne als Gemeingut für Alle bestimmt zu sein (S. 865), weiter überliefert worden ist: so erhält die obige Stelle ihr rechtes Verständniss. Demnach versteht Clemens unter der hier mehrfach genannten von den Aposteln und Lehrern herrührenden Ueberlieferung die mündlich fortgepflanzte apostolische Tradition, welche den christlichen Lehrinhalt umfasste, und aus der Schrift zu begründen war.

Dass Clemens des Glaubens war, die heil. Schrift enthalte nicht alle Lehren der Apostel, dies deutet er Strom. lib. V S. 660 an, inindem er bemerkt: Der Apostel Paulus habe deshalb den Römern geschrieben: „Ich verlange euch zu sehen, um euch zu eurer Stärkung eine geistige Gnadengabe mitzutheilen (Rom. c. 1 v. 11),“ weil sich diese in Lehren bestehenden Gnadengaben öffentlich und schriftlich nicht abfassen liessen.

Nachdem Clemens Strom. lib. VII S. 890 bemerkt hatte, dass man, um die Schrift richtig auszulegen, den von der Wahrheit selbst empfangenen Canon der Wahrheit festhalten müsse, sagt er weiter (lin. 34): Ὁ μὲν οὖν ἐξ ἑαυτοῦ πιστὸς τῇ κυριακῇ γραφῇ τε καὶ φωνῇ ἀξιόπιστος εἰκότως ἂν διὰ τοῦ κυρίου πρὸς τὴν τῶν ἀνθρώπων εὐεργεσίαν ἐνεργουμένῃ, d. i.: „Der, welcher aus sich gläubig ist, verdient mit Recht Glauben für die Schrift des Herrn und für die Rede, welche durch den Herrn zum Besten der Menschen wirksam ist.“ Hier unterscheidet Clemens die mündliche Verkündigung von der Schrift. Ein solcher Gläubige lehrt aus der Schrift und verdient dafür Glauben. Er lehrt aber auch ausserdem durch die Rede und zwar nach dem Canon, und verdient auch hierin Glauben.

Strom. lib. VII S. 898—900 beweist er gegen die Häretiker aus dem Alter und der Vortrefflichkeit der Kirche. Es gebe, sagt er, nur Eine, alte und katholische Kirche zur Einheit Eines Glaubens. Dass diese Einheit des Glaubens festzuhalten sei, beweist er durch die Worte (S. 900): μία γὰρ ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία οὕτως δὲ καὶ ἡ παράδοσις: fuit enim una omnium apostolorum sicut doctrina ita etiam traditio. Auch hier kann Ueberlie-

ferung, da sie sich auf alle Apostel bezieht und nur Eine Lehrform mit Einem Lehrinhalt bezeichnen soll, nur die mündliche Ueberlieferung sein.

Nach Socrates H. E. lib. III c. 7 gehörte Clemens zu jenen kirchlichen Lehrern, welche die Lehre, dass Christus eine menschliche Seele gehabt habe, als etwas allgemein Anerkanntes (ὁμολογούμενον) lehrten. Hiernach muss sich Clemens zum Erweise der Glaubwürdigkeit einer Lehre auf die Tradition berufen haben.

§. 65.
Die christlichen Bestandtheile der sibyllinischen Weissagungen.

Wir ziehen nunmehr die Bestandtheile der Sibyllen, soweit sie christlichen Ursprungs sind, in den Bereich unserer Erörterung.

Wie ich in der Einleitung zu der von mir veranstalteten Ausgabe der Sibyllen*) nachgewiesen habe, gehören folgende Theile dieser Weissagungen christlichen Verfassern an: 1) lib. I v. 324—400. 2) lib. II v. 1—5. v. 34—348. 3) lib. III v. 1—45. v. 818—828. 4) lib. VI v. 1—28. 5) lib. VII, ein Werk ebionitischen Ursprungs. 6) lib. VIII v. 217—336 u. v. 430—480. 7) lib. X und lib. XI. Hiervon sind die Stücke des ersten, zweiten, dritten und achten Buchs gegen das Ende des zweiten, oder zu Anfang des dritten christlichen Jahrhunderts abgefasst. Das siebente Buch gehört der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an. Das zehnte und eilfte Buch stammen aus dem dritten Jahrhundert**).

An verschiedenen Stellen wird in diesen dichterisch gehaltenen Stücken auf die Geschichte des alten und neuen Testaments Rücksicht genommen. Wegen ihrer poetischen Form lässt sich hierbei zwar nichts über die Auctorität bestimmen, welche die Verfasser den Schriften des alten und neuen Bundes zulegten; doch ist soviel ersichtlich, dass diese Schriften vielfach benützt sind; so das alte Te-

*) Oracula Sibyllina Leipzig 1852. §. 6. — §. 32.

**) Vgl. Orac. Sibyll. a. a. O. §. 32.

stament in der Darstellung der Schöpfungsgeschichte und in der Erzählung der Sündfluth.

Die Erzählungen aus dem alten Testamente weichen bisweilen von dem Inhalte des alten Testaments ab. Vgl. lib. I v. 242 u. f. Theils sind sie mit andern Nachrichten, welche nicht im alten Testamente stehen, verwebt: Dahin gehören die Predigt Noahs lib. I v. 150 u. f. und die Bestimmung des Ortes, wo sich die Arche des Noah niedergelassen habe lib. I v. 261 u. f.

Vom neuen Testamente sind die vier Evangelien durch Heraushebung von Stücken, welche den einzelnen Evangelien eigenthümlich sind, bezeugt. Das Johannes-Evangelium besonders in lib. I v. 340 und 374; ferner lib. VIII v. 316. Das Marcus-Evangelium in lib. I v. 380, während die Mittheilungen nach den beiden andern Evangelien am häufigsten zu Grunde liegen. Eine Benützung des apokryphischen Evangeliums der Egypter ist lib. II v. 155 und v. 163 zu erkennen. Im siebenten Buche v. 84 und auch, wiewohl etwas unbestimmter, im sechsten Buche v. 6 ist von der Taufe Christi ausgesprochen, dass sie mit Feuer verbunden gewesen sei, was in den Evangelien nicht steht, wohl aber bei Justin Dial. c. 88 erzählt ist und, nach Epiphanius Haeres. 30 §. 13, im Evangelium der Hebräer gestanden haben soll.

Ferner werden in den Sibyllen christliche Lehren mitgetheilt, welche in der heil. Schrift nicht enthalten sind, sondern auf die Tradition als ihre Quelle zurückgeführt werden müssen. Hierhin gehört lib. VIII v. 265 u. f. und v. 442 u. f. die Erzählung, dass Gott, als er den Menschen schaffen wollte, sich deshalb mit dem Logos unterredet habe. Es ist dies eine traditionelle Deutung von Gen. c. 1 v. 26.

Im siebenten Buche v. 33—35 ist eine Engellehre enthalten, welche in ähnlicher Weise bei Hermas und Clemens Alexandrinus vorkömmt. Es heisst nämlich daselbst:

v. 33. Und es werden die Engel ihm ruhen unter den Füssen;
v. 34. Ein Theil herrscht übers Feu'r, die anderen über die Flüsse,
v. 35. Andere wahren die Städte, noch andere senden die Winde.

Anhaltspunkte zu dieser Engellehre liegen allerdings in prophetischen Stellen des alten Testaments und in der Apokalypse.

Spezieller wird diese Lehre ausgeführt lib. II v. 215 u. f. Darnach werden die Engel Michael, Gabriel, Raphael und Uriel, welchen alle Sünden der Menschen bekannt sind, die Seelen zum Gerichte führen. Uriel zerbricht die diamantnen Riegel an den Thoren des Hades und führt die Titanen, die Giganten, die in der Sündfluth Umgekommenen und alle Verstorbenen vor den Richtstuhl Gottes. Die Engel vollführen das Amt der Züchtigung an den Verurtheilten, bevor diese in die Hölle hinabgestossen werden.

Diese Ausführungen, mögen sie auch theilweise der Dichtung anheimfallen, gehen doch über die schriftliche Quelle hinaus und schöpfen aus traditioneller Anschauung; zeugen demnach für den Glauben des Verfassers, dass die Schrift nicht die einzige Quelle zur Gewinnung christlicher Lehren sei.

Noch bedeutender aber sind folgende in den christlichen Weissagungen enthaltene Lehren: lib. II S. 47 stehen nämlich folgende Verse. (v. 331—334):

> Und der allherrschende ewige Gott wird auch etwas Andres
> Noch jenen Frommen verleihn, wenn sie flehn zum ewigen Gotte:
> Aus dem brennenden Feu'r, aus lange währenden Qualen
> Wird er die Menschen zu retten verleihn. Dies wird er vollführen.

Ferner a. a. O. lib. II v. 312—317:

> Denn zur Busse hat er gegeben den irrenden Menschen
> Sieben Zeitalter, durch der hehren Jungfrau Vermittlung.
> Aber die Anderen, welche des Rechts und löblicher Werke
> Sich beflissen, der Frömmigkeit auch, und rechtlichen Sinnes,
> Werden von Engeln entrückt, und durch die brennenden Fluthen
> Zu dem Lichte geführt und in ein sorgloses Leben.

Der christliche Verfasser unterscheidet drei Klassen der Gerichteten: Erstlich die durch das göttliche Gericht auf ewig Verdammten; ferner die Gerechten und die nur auf eine Zeitlang der Feuerstrafe

Unterworfenen. Die ersteren werden in die Hölle gestürzt und Gott wendet sich nicht zu ihnen, weil sie die Busszeiten nicht benützt haben; diese werden daher auf ewig zu Grund gehen (v. 255—313). Die Gerechten dagegen werden gleichfalls durch einen brennenden Strom hindurchgehen; jedoch keinen Schaden leiden (v. 253—255, v. 316—317). Die letzte Klasse dagegen wird im Feuer lange gequält, aber durch die Bitten der Gerechten werden sie dem Feuer entrückt und in ein elysisches Land gebracht werden.

Die Lehre vom Fegfeuer, desgleichen die Lehre von der wirksamen Fürbitte der Gerechten für die im Reinigungsorte befindlichen Seelen sind hier hinreichend deutlich ausgesprochen. Ihre Darstellung ist ähnlich der von Hermas über denselben Gegenstand, auf welche wir schon früher hingewiesen haben. Die Lehre, dass die aus aus dem Reinigungsorte Geretteten an einen andern Ort entrückt werden sollen, ist nicht nur bei Hermas, sondern auch bei Papias und bei den Alten des Irenäus, wiewohl nicht überall mit gleicher Deutlichkeit und Bestimmtheit vorgetragen. Auch die Lehre von der heil. Jungfrau, als einer wirksamen Fürbitterin für die der Busse unterworfenen Menschen, ist schon bei Iren. adv. Haer. lib. V c. 19 angedeutet. Dass auch die Gerechten durch Feuer hindurchgehen und gerettet werden, hat wenigstens eine Analogie in der Stelle 1 Cor. c. 3 v. 15, wo Paulus von den Lehrern des Evangeliums sagt: „Wenn ihr Werk nicht bestehe, werde es verbrennen; sie aber werden gerettet werden, doch so wie durch Feuer.“

Hier haben wir demnach die in der heil. Schrift nur 2 Maccab. c. 12 v. 43—45 ausgesprochenen, spezifisch traditionellen Lehren vom Reinigungsorte und von der wirksamen Fürbitte der Gerechten für die Seelen im Fegfeuer; ferner auch die Lehre von der seligsten Jungfrau als Mittlerin.

Der christliche Verfasser dieses Stückes des zweiten Buches der Sibyllen entnahm diese Lehren aus dem christlichen Bewusstsein seiner Zeit, und bekundet selbst durch die Art und Weise seiner Mittheilung, dass diese Lehren nicht neu oder ungewöhnlich, sondern dass sie alte und feststehende Lehren waren.

Wenn im ersten Buche v. 377 und im achten v. 310 auch das Hinabsteigen Christi in die Unterwelt, um den Verstorbenen daselbst das Evangelium zu predigen, erwähnt wird; so ist diese Lehre zwar auch in der Schrift, nämlich 1 Petr. c. 3 v. 19 ausgesprochen. Da sie aber einen Satz des apostolischen Symbolums ausmacht, und auch bei Justin. Dial. c. 72 steht, welcher dieselbe offenbar nicht aus jener apostolischen Schrift, sondern aus dem Kerygma entnahm, da er den ersten Brief Petri nirgends gebraucht: so ist es wahrscheinlicher, dass der Verfasser auch diese Lehre aus der mündlichen Verkündigung entnahm; zumal er in seiner freien Behandlung sowohl des evangelischen Stoffes als selbst auch des alten Testaments, und in seiner Mittheilung von Erzählungen, welche sich nicht in den Schriften des alten und neuen Testaments, sondern theilweise in apokryphischen Schriften finden, zu erkennen giebt, dass er die heil. Schrift bei Abfassung seines Werkes nicht vor sich hatte, sondern den Stoff der freien Erinnerung entnahm.

Ein Zeugniss für die Verehrung des Kreuzes Christi ist enthalten lib. VI v. 26—28:

O glückseliges Holz, an welchem einst Gott ausgespannt war!
Nicht wird die Erde dich halten, das himmlische Haus wirst du sehen,
Wann aufs Neue im Glanze erscheint die Lichtgestalt Gottes.

Es ist dies eine Stelle, welche von Gregor von Nazianz benützt, und von Sozomenus citirt wird*).

Lib. VIII v. 320 u. f. werden die vier Wundmale des Herrn allegorisch von den vier Himmelsgegenden gedeutet.

Nach lib. II v. 187 soll Elias am Ende der Zeit erscheinen und der Welt ein dreifaches Zeichen von dem Ende des Lebens geben. Es heisst nämlich daselbst:

*) Die von Galland II. S. 328 u. f. aus dem Codex Regius 1818 als appendix monumentorum ad Recogn. Clem. abgedruckte griechische Abschwörungsformel bei der Bekehrung von Juden zum Christenthum enthält c. 3 auch die Verehrung des Kreuzes, gehört der griechischen Kirche an, und scheint aus einer Zeit zu stammen, wo die Streitigkeiten der Griechen über das Ausgehen des heil. Geistes noch nicht angeregt waren.

Und der Thesbite wird dann den himmlischen Wagen am Himmel
Führen entlang und die Erde betretend ein dreifaches Zeichen
Geben der sämmtlichen Welt, die Zeichen des endenden Lebens.

Die Wiederkunft des Elias am Ende der Welt ist auch bei Justin ausgesprochen Dial. c. 49. Das dreifache Zeichen, welches er der Welt geben soll, deutet jedoch auf eine weiter reichende Tradition hin.

Dass die Sibyllen bei Behandlung und Darstellung der christlichen Lehre über den Inhalt der heil. Schrift hinausgehen und dabei wenigstens theilweise aus der ächten, alten Ueberlieferung schöpften, geht aus dem Bemerkten hinreichend klar hervor.

§. 66.
Tertullian.

Tertullian, um 160 n. Chr. zu Carthago von heidnischen Eltern geboren und erzogen, bekehrte sich noch vor Ablauf des zweiten Jahrhunderts zum Christenthum und gelangte bis zu dem Grade eines Presbyters in der katholischen Kirche. Als Schriftsteller trat er zuerst zur Vertheidigung des Christenthums und der Kirche auf gegen Häretiker, Heiden und Juden. Später verfiel er in den Montanismus, wovon ein Theil seiner zahlreichen ascetischen Schriften Zeugniss giebt. Er starb gegen 240 n. Chr.

Die Schriften des alten und neuen Testaments gebraucht Tertullian als vollgiltige Urkunden zum Erweise der Wahrheit des christlichen Glaubens. Von dem alten Testamente benützt er nicht bloss die protocanonischen, sondern auch folgende deuterocanonische Schriften: den Siraciden, die Weisheit Salomos, das Buch Baruch und das erste Buch der Maccabäer, und setzt diese mit den protocanonischen auf gleiche Linie.

In gleicher Weise wie das alte Testament benützt er die Schriften des neuen Testaments als Quelle der christlichen Lehre. Wir finden bei ihm zahlreiche Anführungen, Beziehungen und Citate aus fast allen Schriften des neuen Testaments. Nur den zweiten Brief Petri und die zwei letzten Briefe des Johannes erwähnt und gebraucht

er nicht. Jedoch unterstellt er de Pudic. c. 19 mehrere Briefe des Johannes, indem er dort von dem ersten Briefe redend ihn eine primoris epistola nennt. Den Hebräerbrief hielt er (de Pudic. c. 20) von dem Apostel Barnabas verfasst. Auf die Auctorität des Briefes Judae hin gesteht er dem Buche Henoch, welches er öfters citirt, prophetisches Ansehen zu (de Cultu fem. lib. I c. 3); bemerkt jedoch hierbei, dass dasselbe von Andern verworfen werde, weil es in dem jüdischen armarium fehle. In der ersten Periode seines christlichen Wirkens berief er sich auch auf den Pastor des Hermas und gebrauchte dessen Aussprüche; später als Montanist verwarf er denselben (de Pudic. c. 10) und bemerkt darüber, dass diese Schrift in das divinum instrumentum, womit er die Sammlung der heil. Schriften bezeichnet, nicht gehöre und bereits von allen kirchlichen Concilien (ab omni concilio ecclesiarum) unter die Apokryphen verwiesen sei.

Bevor Tertullian durch den Montanismus irregeleitet war, hatte er auch die wahre und gesunde kirchliche Schriftauslegung. Als Montanist wich er aber bisweilen von derselben ab, urgirte den Sinn der Schriftstellen und gelangte so zu falschen Resultaten. In den Schriften aus der ersten Periode seines Christenthums, und selbst noch in mehreren spätern, erkennt er an, dass Christus durch die Propheten über sich geweissagt habe*) und dass die Propheten nach diesem Principe zu erklären seien. In der Darstellung enthielten sie Figuren, Bilder, Räthsel, Allegorien und Parabeln. Diese figürliche Vorhersagung (praedictio figurata vgl. adv. Marc. lib. IV S. 146) sei anders zu verstehen als nach dem einfachen Wortsinne (a. a. O. S. 114). Das richtige Verständniss habe die Kirche. Dieser traditionellen und typischen Auslegung bedient er sich auch selbst (S. 117 u. 118) und deutet so z. B. die beiden hirci emissarii von Christus. S. 132 legt er die Geschichte Josephs in Egypten typisch aus; andere typische Deutungen sind enthalten S. 133—138. In der Schrift adv. Judaeos c. 11 S. 318 ist der zweiundzwanzigste Psalm typisch ausgelegt.

---

*) Adv. Marc. lib. III. c. 5 u. f. S. 114 u. 116 (in Leopolds Ausgabe Tertullians Leipzig 1839—1841 in der Bibl. Patrum eccles. lat. select. cur. Gersdorf).

Adv. Marc. lib. III c. 14 erklärt er vom neuen Testamente, Christus habe figürlich geredet und die Apostel hätten auch also geschrieben. Aehnlich wie die Presbyteri bei Irenäus sagt er de Praescr. haer. c. 8 vom alten Testamente: Omnia quidem dicta Domini omnibus posita sunt, quae per aures Judaeorum ad nos transierunt; sed pleraque in personas directa non proprietatem admonitionis nobis constituerunt, sed exemplum. Ebenso lehrt er wie Irenäus und Clemens Alexandrinus, dass die Kirche allein im Besitze der Wahrheit und der richtigen Schriftauslegung sei (a. a. O. c. 19. Scorp. c. 12).

Die Schriften des alten und neuen Testaments gebraucht er in der im zweiten Jahrhunderte gewöhnlichen freien Weise. Die Citate sind gewöhnlich nach dem Gedächtniss, wesshalb auch die Citate einer und derselben Stelle nicht immer übereinstimmen. Vgl. adv. Jud. c. 10 S. 318 u. c. 13 S. 323 das Citat aus Ps. 22. In einem Citate adv. Marc. lib. III c. 22 S. 139 u. adv. Jud. c. 11 S. 320 hat er einen Zusatz zu Ezech. c. 9 v. 4, indem er das dort genannte Zeichen als Tau benennt. In seiner Schrift de Orat. c. 4 u. 5 ist eine Umstellung der zweiten und dritten Bitte.

§. 67.

Ueber die Frage, ob die heil. Schrift die einzige Quelle des Glaubens sei oder nicht, erhalten wir bei Tertullian in ähnlicher Weise wie bei Irenäus umfassende und klare Aufschlüsse.

In seiner Schrift de Praescriptionibus Haereticorum beschäftigt er sich besonders mit der Art und Weise, wie gegen die Häretiker zu verfahren sei. Er bemerkt c. 6: Die Werke der Häresien seien falsche Lehren. Sie seien mit einem griechischen Worte genannt, welches Auswahl bedeute: ex interpretatione electionis, qua quis sive ad instituendas sive ad suscipiendas eas utitur. Desshalb habe auch Paulus von dem Häretiker gesagt, dass er sich selbst verdamme, weil er sich etwas ausgewählt habe, wodurch er verdammt werde. Die gläubigen Christen dagegen hätten keine willkürlichen Meinungen, noch eine Auswahl. Sie besässen die Apostel des Herrn als Urheber ihres Glaubens; und auch diese hätten nichts nach Willkür ausgewählt zur

Einführung, sondern nur die von Christus empfangene Lehre getreulich den Völkern überliefert.

Nachdem Tertullian sodann darauf hingewiesen, dass schon der Apostel Paulus vor den Häretikern gewarnt habe, welche Lehren einführten, die die Ohren kitzelten, welche durch Philosophie, leeren Trug und nach menschlichen Ueberlieferungen irre führten; beleuchtet er noch besonders die Schriftstelle Mtth. c. 7 v. 7: „Quaerite et invenietis etc.," welche viel gemissbraucht werde. Er entwickelt ihre wahre Bedeutung und bemerkt alsdann c. 12: Wenn gemäss jener Schriftstelle noch jetzt und stets nach der wahren Lehre gesucht werden solle; so frage es sich, bei Wem man suchen solle? Ob etwa bei den Häretikern? Das Resultat seiner hieran geknüpften Erörterung spricht er gegen das Ende des Cap. in folgender Weise aus: „Quaeramus ergo in nostro et a nostris et de nostro, idque duntaxat, quod salva regula fidei potest in quaestionem devenire. Die Glaubensregel ist hiernach die Norm, gemäss welcher das Suchen nach Wahrheit in der Glaubensquelle eingerichtet werden muss. Von dieser regula fidei sagt er daher ganz consequent c. 14: „Adversus regulam nihil scire, omnia scire est."

Gegen das Ende dieses Cap. 14 bemerkt er ferner, dass die Häretiker, welche gerade durch ihr Suchen bewiesen, dass sie den Glauben nicht besässen, sich gewöhnlich auf die Schrift beriefen, weil sie sich auf keine andere Quelle stützen könnten. Seine Worte sind: „Sed ipsi de scripturis agunt, et de scripturis suadent. Aliunde scilicet suadere non possent de rebus fidei nisi ex literis fidei." In gleicher Beziehung sagt er c. 15 von den Häretikern: „Scripturas ostendunt, et hac sua audacia statim quosdam movent. In ipso vero congressu firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt."

Diesen Häretikern tritt Tertullian so entgegen, dass er c. 15 sagt: Wenn dieselben ihre Stütze in der Schrift suchten, so seien sie zum Schriftbeweise nicht zuzulassen, da die Schrift ihnen gar nicht zukomme. Der Apostel (Paulus) habe keine Disputation mit den Häretikern gewollt; eine solche könne nur zum Ekel werden, oder ermüden (c. 16). Fer-

ner sagt er a. a. O. c. 17 u. 18: Einige Schriften nehme diese Häresis nicht an, und wenn sie es thue, so geschehe es nicht ohne Verfälschung, oder unrichtige Schrifterklärung und Verdrehung; daher könne auch die Disputation nicht zum Ziele führen. Deshalb, fährt er c. 19 fort, solle man sich nicht auf die Schriften berufen und darüber erfolglos disputiren. Es handle sich vielmehr darum, Wer den Glauben besitze, Wem die Schrift gehöre, Von Wem, durch Wen, Wann und Wem die Einrichtung (disciplina) übergeben sei, wodurch man Christ werde; denn wo es sich ergebe, dass die Wahrheit der christlichen Disciplin und des Glaubens sei, dort sei auch die Wahrheit über Schrift und Schrifterklärung, sowie von allen christlichen Ueberlieferungen.

„Die Apostel, führt er c. 20 seine Argumentation weiter, haben auf Befehl Jesu Christi das Evangelium verkündigt und überall Kirchen gegründet. Von diesen Apostelkirchen haben die übrigen von ihnen abstammenden Kirchen die Ueberlieferung des Glaubens und den Samen der Lehre erhalten und erhalten ihn noch täglich*). Darum hält man auch sie, als die Sprösslinge apostolischer Kirchen, selbst für apostolische Kirchen. Jede Gattung ist nothwendig auf ihren Ursprung zurückzuführen. Deshalb, obgleich es so viele und so grosse Kirchen giebt, ist doch die Eine von den Aposteln die erste, und von ihr kommen alle übrigen. Durch die Einheit, welche sie alle aufzuweisen haben, sind sie aber auch alle erste und apostolische Kirchen."

c. 21: „Wenn Christus der Herr die Apostel zur Verkündigung des Evangeliums gesandt hat, so sind andere Verkündiger nicht anzuerkennen. Was aber die Apostel verkündigt haben, das darf nicht anders bewiesen werden, als durch die von den Aposteln gegründeten Kirchen, welche diesen Kirchen durch das lebendige Wort und durch Briefe die Verkündigung gaben."

„Darum ist jede Lehre, welche mit den apostolischen Kirchen übereinstimmt, für wahr zu halten, als eine Lehre, welche sonder

*) A. a. O. c. 20. A quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt et quotidie mutuantur, ut ecclesiae fiant.

Zweifel das fest hält, was die Kirchen von den Aposteln, die Apostel von Christus, Christus von Gott erhielten. Jede andere Lehre aber, welche der Wahrheit der Kirchen, der Apostel und Christi und Gottes zuwiderlautet, ist für Lüge zu erachten.“

„Es erübrigt also nur, zu erweisen, ob unsere Lehre nach dem Inhalte der Glaubensregel als aus der Ueberlieferung der Apostel stammend zu erachten ist, und ob demgemäss die übrigen Lehren aus der Lüge stammen.“

Der Beweis ist ganz kurz dieser: „Wir stehen mit den apostolischen Kirchen in Gemeinschaft, weil keine verschiedene Lehre unter uns ist. Darin besteht das Zeugniss für die Wahrheit.“

Aus diesem Beweise Tertullians gegen die Häretiker seiner Zeit ergiebt sich hinlänglich, welche Bedeutung er der nicht schriftlich abgefassten mündlichen apostolischen Ueberlieferung zuerkennt. Es findet zwischen ihm und dem heil. Irenäus die genaue Uebereinstimmung statt, dass er wie dieser die Häretiker aus der in der Kirche festgehaltenen mündlichen Ueberlieferung widerlegt wissen will. Wenn Irenäus adv. Haer. lib. II c. 3 S. 427 u. f. sagt: „Durch die Ueberlieferung des Glaubens, wie die römische Kirche sie festhält, vernichtet diese Kirche alle Ketzereien, da die Uebereinstimmung mit ihrer Ueberlieferung die Probe für die Orthodoxie ist;“ so lehrt Tertullian: „Die von den apostolischen Kirchen abstammenden Kirchen besitzen die Wahrheit und beweisen dies durch ihre Uebereinstimmung mit den apostolischen Kirchen. Jede hiervon abweichende Lehre ist Irrthum. So wie ferner Irenäus a. a. O. die Succession der Bischöfe in der römischen Kirche dafür als Beweis anführt, dass diese Kirche die wahre apostolische Ueberlieferung besitze; so fordert Tertullian a. a. O. c. 32 die Häretiker auf ihren Ursprung als einen kirchlichen zu erweisen. Er verlangt deshalb: „Edant origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab intio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen ab apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem.“ Dies, sagt er, sei die Weise, wie die apostolischen Kirchen für sich beweisen (census suos deferunt). Er

nennt nun beispielsweise die Kirchen von Smyrna und Rom, und bemerkt sodann: solchen Beweis seien die Häretiker für sich nicht zu führen im Stande, deshalb würden sie verworfen.

A. a. O. c. 36 verweist er Denjenigen, welcher in seiner Heilsangelegenheit sich genauer erkundigen wolle, an die apostolischen Kirchen, an Corinth, Philippi, Thessalonich, Ephesus und Rom, welche letztere eine für sie zugängige Auctorität sei, und deren Glauben er kurz aufführt.

Tertullian geht bei dieser letztern Beweisführung von der Ansicht aus, dass die Uebereinstimmung so vieler Kirchen in Einem Glauben mit den Apostelkirchen, welche ununterbrochen fortbestanden, ein unwiderleglicher Beweis für die Apostolizität dieses Glaubens selbst sei; denn es sei undenkbar, dass sich alle Kirchen zu Einem und demselben Glauben verirrt haben sollten. Diese seine Begründung führt er in den c. 27 — 29 durch, indem er zuerst die Frage erhebt, ob etwa die Kirchen durch eigenes Verschulden die wahre apostolische Lehre nicht erhalten hätten? Dann beweist er in der obigen Weise die Unmöglichkeit dieser Annahme.

Dass demnach Tertullian die apostolische, in der Kirche durch die Succession der Bischöfe festgehaltene mündliche Ueberlieferung in Bezug auf christlichen Glauben, Sitte und Disciplin für eine Quelle hält, ist aus Obigem klar zu ersehen. Er leugnet damit keineswegs, dass auch die heil. Schrift eine Quelle des Glaubens sei: „Denn," wie er de Praescr. c. 21 sagt, „die Apostel haben mündlich und schriftlich gelehrt." Aber er verwirft den Irrthum der Häretiker, welche die Tradition verachtend aus der Schrift ihre abweichenden Lehren zu begründen suchten.

Wäre die Lehre Tertullians, welche dieselbe ist, die wir bisher überall aufgefunden haben, nicht so deutlich in seiner Schrift de Praescriptionibus haereticorum enthalten; so würden wir dieselbe aus mehreren Stellen seiner übrigen Schriften aufzuweisen im Stande sein. So z. B. sagt er adv. Marc. lib. IV c. 5: „In summa, si constat id verius quod prius, id prius quod et ab initio, id ab initio quod ab apostolis: pariter utique constabit, id esse ab apostolis traditum, quod apud ecclesias

apostolorum fuerit sacrosanctum." Und weiter unten sagt er: „His fere compendiis utimur, cum de evangelii fide adversus haereticos expedimur, defendentibus et temporum ordinem posteritati falsariorum praescribentem et auctoritatem ecclesiarum traditioni apostolorum patrocinantem, quia veritas falsum praecedat necesse est, et ab eis procedat, a quibus tradita est." In gleichem Sinne sagt er zur Vertheidigung der Tradition de Resurr. carnis c. 3: „Aufer denique haereticis, quae cum ethnicis sapiunt, ut de scripturis solis quaestiones suas sistant, et stare non poterunt."

Auch finden sich bei Tertullian mit der Kirche übereinstimmende Lehren und Einrichtungen, welche in der schriftlichen Quelle ihre Begründung nicht haben. Dahin gehören die bei der Taufe von dem Täufling auszusprechenden Widersagungen (de Spectac. c. 4). Ferner die Exorzismen (Apolog. c. 32). Die Erwähnung der Fürbitte für die Verstorbenen (adv. Marc. lib. V c. 10), womit auch die Lehre vom Fegfeuer nothwendig unterstellt ist. Die de Bapt. c. 6. 7 u. 8 erwähnte heil. Firmung durch Salbung und Handauflegung nach der Taufe als gnadenreiche kirchliche Handlung. Sodann die Erwähnung des Fastens vor Empfang der heil. Communion (ad Uxor. lib. II c. 5), und des Fastens zur Osterzeit (de Or. c. 14), der Kniebeugung (a. a. O. c. 18), der Gebetszeiten (a. a. O. c. 20), selbst des Nachts (Apolog. c. 39), welche altkirchliche Einrichtung sich noch in der Anordnung des Breviers ausgedrückt findet. Endlich rechnen wir hierher das Sündenbekenntniss bei der Busse, welches de Poenit. c. 8 u. c. 9 genannt ist, und die ad Uxor. lib. II c. 5 erwähnte Bezeichnung mit dem Kreuzeszeichen.

Alle diese aus dem kirchlichen Leben genommenen und als solche von Tertullian erwähnten Handlungen, Einrichtungen und Sitten sind ebensoviele Zeugen für die in der Kirche geltende Tradition; welche aber bei Tertullian in seiner Schrift de Praescriptionibus haereticorum so klar und vollständig ausgesprochen ist, dass wir sie für unsern Zweck aus dem Obigen nicht zu erschliessen brauchen.

§. 68.

Der Canon als Glaubensregel.

Das Wort κανών, regula, welches ursprünglich ein Rohr, einen geraden Stab, sodann ein Messrohr, Richtstab, und im übertragenen Sinne Regel, Richtschnur, Grundsatz bedeutet, kömmt im kirchlichen Sprachgebrauche der ersten Jahrhunderte in zwei eigenthümlichen Bedeutungen und besondern Beziehungen zur christlichen Lehre vor. Erstlich bezeichnete man damit vom zweiten Jahrhunderte an eine christliche kirchliche Glaubensregel. Später nannte man die kirchliche Geltung habende Sammlung der Schriften des alten und neuen Testaments einen Canon. Die zu diesem Canon gehörigen Schriften hiessen daher auch βίβλια κανονιζόμενα und κανονικά, canonische Schriften.

Die letztere Bedeutung des Wortes Canon als kirchliche Sammlung der heil. Schriften kommt erweislich erst im vierten Jahrhundert vor, zur Zeit wo das kirchliche Urtheil über die in den Kirchen zu gebrauchenden Sammlungen der Schriften des alten und neuen Testaments sich allgemein festzusetzen begann. Eusebius und Athanasius sind die ältesten Zeugen für diese Benennung*).

Der Ausdruck κανονίζειν kommt im zweiten Jahrhundert in dem bei Epiphanius Haer. 33 §. 3 etc. erhaltenen Briefe des Valentinianers Ptolemäus ad Floram vor; steht aber daselbst (c. 4 zu Ende) von der Regelung aller Lehren nach der Lehre des Herrn**), und nähert sich so der Bedeutung des Wortes Canon, welche bei Irenäus (adv. Haer. lib. IV c. 35 n. 4) steht, wo derselbe bemerkt: sie, die Christen, hätten als regula veritatis die Aussprüche Gottes.

In der ältern Bedeutung erscheint das Wort κανών, regula, bald ohne weitere Bestimmung, bald näher bestimmt als κανὼν ὑγιής,

---

*) Euseb. H. E. lib. VI c. 25. Athanas. Epist. Fest. 39. Eine Stelle in der Epist. de Decret. Nicaen. Synod. c. 18 ist zweifelhaft.

**) *Μαθήσῃ γάρ, θεοῦ διδόντος, ἑξῆς καὶ τὴν τούτου ἀρχήν τε καὶ γέννησιν, ἀξιουμένη τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν, μετὰ καὶ τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ σωτῆρος διδασκαλίᾳ.*

gesunder Canon, oder κανὼν ἀληθείας, regula veritatis, oder κανὼν ἐκκλησιαστικός, kirchlicher Canon, oder κανὼν τῆς πίστεως, Glaubensregel.

Der Palästinenser Hegesipp, um 160 n. Chr., ist der früheste Zeuge für den vorhandenen eigenthümlichen Gebrauch dieses Wortes, den er aber als einen bekannten unterstellt. Zwar kommt das Wort auch schon bei dem Apostel Paulus und bei Clemens Romanus in Anwendung auf christliche Verhältnisse vor; aber bei diesen beiden noch nicht in seiner spätern concreten Bedeutung. Nur im Galaterbriefe ist eine Analogie hierzu zu finden. Im c. 6 v. 16 sagt nämlich der Apostel, nachdem er seine Erklärung über die von judaisirenden Christen für nothwendig gehaltene Beschneidung beendigt hatte: „Und über die, welche nach diesem Canon wandeln, kommt Friede und Gnade.“ Das Wort Canon bezieht sich hier auf die von dem Apostel gegebene Lehrentwickelung über die Nichtnothwendigkeit der Beschneidung; diese soll eine Regel für das Verhalten der Christen sein, und wird in diesem Sinne ein Canon genannt.

An einer andern Stelle 2 Cor. c. 10 v. 13 bezeichnet κανὼν einen Maasstab für das Rühmen der apostolischen Wirksamkeit, während es daselbst v. 15 u. 16 den Maasstab seines Wirkungskreises bedeutet.

Bei Clemens Romanus kommt das Wort an drei Stellen vor: Im ersten Corintherbrief c. 1 hat es die Bedeutung eines feststehenden Grundsatzes im Gebiete der Pflicht. Die christlichen Frauen sollen sich, nach der Aufforderung des apostolischen Lehrers, in dem Canon des Gehorsams erhalten.

Cap. 7 spricht Clemens von dem ehrwürdigen Canon des christlichen Berufes, zu dem man mit Hintansetzung aller eitlen Sorgen hinstreben solle. Hier bedeutet Canon gleichfalls eine Regel, oder einen im Gebiete der Pflicht geltenden Grundsatz.

Cap. 41 fordert Clemens die Kirchendiener auf, den abgegrenzten Canon ihres Dienstes nicht zu überschreiten. An dieser Stelle bezeichnet das Wort, ähnlich wie 2 Cor. c. 10 v. 15, den ihnen zugewiesenen Wirkungskreis, welcher als ein innezuhaltender Maasstab ihrer Dienstverrichtungen angesehen werden soll.

Eine concretere Bedeutung hat das Wort Canon in einer bei Eusebius H. E. lib. III c. 32 aufbewahrten Stelle Hegesipps. Hiernach sagte Hegesipp: „Die Kirche (in Jerusalem) sei bis zu den Zeiten Trajans und des Bischofs Symeon wie eine Jungfrau rein und unverderbt geblieben; indem bis dahin die, welche den gesunden Canon der Verkündigung des Herrn (τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος) zu verderben strebten, noch in unsichtbarem Dunkel lauerten.“

Es ist einleuchtend, dass Hegesipp unter diesem Ausdrucke dasselbe versteht, was er an einer andern Stelle (bei Euseb. a. a. O. lib. IV c. 22) mit dem Ausdruck ὄρθος λόγος bezeichnet, worin, wie er sagt, die Gemeinde zu Corinth bis zu ihrem Bischof Primus verblieben sei. Durch abweichende Lehren, welche Eusebius a. a. O. als ἀπάτη τῶν ἑτεροδιδασκάλων bezeichnet, wurde der gesunde Canon des Kerygmas verderbt.

Hieraus ergiebt sich, dass Canon in der obigen Stelle bei Hegesipp die feststehende Gesammtheit der Lehre in der Verkündigung des Evangeliums bezeichnen soll. Den Gegensatz hiervon bilden die φθοριμαίοι λόγοι κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, wie dieselben nach Hegesipps Aeusserung (Euseb. a. a. O. lib. IV c. 22) von den ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται und ψευδαπόστολοι vorgebracht wurden, und wodurch die in dem Canon repräsentirte Einheit der Kirche zerrissen ward*).

Gehen wir über zu den der Zeit nach zunächst folgenden Zeugnissen, so finden wir dieselben bei Irenäus, von welchem wir auch über die Bedeutung des Canon einen umfassendern Aufschluss erhalten.

Irenäus unterscheidet einen kirchlichen Canon und einen Canon der Häretiker. Den letztern betrachten wir zuerst.

Adv. Haer. lib. II Praef. S. 278 sagt Irenäus: Er wolle in diesem zweiten Buche den ganzen Canon der Valentinianer und übrigen Gno-

*) Credner (zur Gesch. des Canons, Halle 1847 S. 16) hält die Häresien jener Zeit für eine verschiedene Auffassung des Christenthums, und bestimmt darnach die Bedeutung des Wortes κανών bei Hegesipp als den leitenden Gedanken, welcher den verschiedenen Auffassungen des Christenthums jedesmal in anderer Weise zu Grunde lag. Eine Ansicht, die in den oben folgenden Zeugnissen ihre Widerlegung findet.

stiker zerstören, indem er ihre Lehrmeinung aufdecke und widerlege. Nachdem er demgemäss mehrere Lehren der Gnostiker widerlegt hat, bemerkt er a. a. O. lib. II c. 18 n. 8 S. 349: Er habe nunmehr nicht einen kleinen Theil, sondern den Hauptinhalt ihres Canons (sed ea quae sunt maxima continentia regulae ipsorum) aufgedeckt und in seiner Nichtigkeit gezeigt.

A. a. O. lib. IV Praef. n. 2 S. 558 sagt er: Der, welcher die Häretiker bekehren wolle, müsse genau ihre regulas sive argumenta*) wissen. Deshalb hätten seine Vorgänger, obgleich sie besser als er gewesen seien, doch gegen die Valentinianer nicht disputiren können, weil sie deren Canon nicht gekannt hätten, welchen er im ersten Buche sorgfältig überliefert und wobei sich herausgestellt habe, dass ihre Lehren eine Wiederholung aller Häretiker seien.

Von diesem Canon der Häretiker schreibt er endlich a. a. O. lib. II c. 19 n. 8 S. 348: Das was er angeführt habe, genüge zum Beweise, dass ihr Canon schwach, nicht stichhaltig und eitel sei**).

Aus den bisher angeführten Aeusserungen des heil. Irenäus über den Canon der Häretiker ergab sich noch nicht mit Gewissheit, ob er unter dem Worte Canon bloss einen leitenden Gedanken, der einer verschiedenen Auffassung des Christenthums zu Grunde lag; oder ob er bestimmte Lehren darunter begreift. Die folgenden Aeusserungen desselben Schriftstellers sind geeignet jeden Zweifel hierüber zu heben:

Irenäus gebraucht auch den Plural des Wortes κανών. Der lateinische Interpret übersetzte diesen, wie wir oben lib. IV. S. 558 sahen, mit regulae. Im dritten Buche c. 16 n. 5 nennt er in gleicher Weise die Lehren der Häretiker, wornach sie den Erlöser in verschiedene getrennte Substanzen zerlegten, blasphemas regulas, und a. a. O. lib. III c. 35 n. 1 S. 416 bemerkt er: Basilides müsse nach seinem Canon sagen, dass nicht allein 365 Himmel nach einander

*) Wahrscheinlich das griechische ὑποθέσεις. a. a. O. lib. I c. 9 n. 4 steht argumentum als Uebersetzung dieses Wortes.

**) Et de eo quidem quod sit regula ipsorum infirma et instabilis, adhuc etiam et vana, sufficiunt quae dicta sunt.

und von einander entstanden seien, sondern dass eine unermessliche und unzählige Menge Himmel geworden sei und beständig werde. Canon, regula, bezeichnet hier eine Lehre, aus welcher eine andere nothwendig folgt.

A. a. O. lib. II c. 7 n. 3 S. 296 sagt Irenäus, nachdem er die Irrlehre, dass die geschaffenen Dinge Abbilder des Pleroma seien, in einem bestimmten Punkte widerlegt hat: „So ist ihre grösste Blasphemie, die nach ihrem Canon ist, vernichtet (et soluta est ipsorum secundum suam regulam, maxima blasphemia).“

Nachdem er ferner (a. a. O. lib. II c. 12 n. 8 S. 310) bewiesen, dass die valentinianische Lehre von der acht- und zwölfgliedrigen Aeonenreihe eine unhaltbare Fabel sei, fügt er hinzu: „Es kann aber auch ihr ganzer Canon nicht bestehen, da ihr Fundament selbst zerstreut und in den Bythus, d. h. in das was nicht ist, aufgelöst worden ist.“

Nach lib. II c. 18 n. 7 S. 343 lehrten die Gnostiker gemäss ihrem Canon von einem Aeon: se esse conceptum Enthymeseos eius Aeonis qui passus est.

Ferner erklärt Irenäus (a. a. O. lib. III c. 14 n. 1 S. 504) von den Gnostikern: „Ihr Canon ist der, dass sie behaupten, Christus, der vom Eingebornen zur Herstellung des Pleroma vorausgesandt war, sei ein anderer als der zur Verherrlichung des Vaters gesandte Erlöser, und als der welcher gelitten hat.“

So wie hier Canon eine bestimmte Lehre bedeutet, so steht das Wort auch a. a. O. lib. IV Praef. n. 3 S. 559, wo Irenäus sagt: „Super omnes est enim blasphema regula ipsorum, quandoquidem factorem et fabricatorem, qui est unus Deus secundum quod ostendimus, de labe sive defectione eum emissum dicunt.“

A. a. O. lib. IV c. 35 n. 2 S. 680 widerlegt Irenäus die gnostische Irrlehre über den Geist, und sagt: Nach ihrem Canon sei der Eine von der principalitas stammende Geist ein Geist der Wahrheit, der Vollkommenheit und der Erkenntniss, der aber welcher von dem Demiurgen stamme, sei ein Geist der Unwissenheit, der Unvollkommen-

heit, ein Sprössling des Irrthums und des Schattens; und doch solle es nur Ein Geist sein, was sich widerspreche.

Aus allem Diesem ergiebt sich, dass Irenäus unter dem Canon der Häretiker bald die Gesammtheit ihrer Lehren, bald einen einzelnen bestimmt formulirten Satz ihres Glaubens versteht, und für mehrere solcher Lehren auch den Plural κανόνες, regulae, gebraucht.

§. 69.

Sehen wir nunmehr, wie Irenäus über den Canon der Kirche sich ausspricht, so ist eine bezeichnende Stelle adv. Haer. lib. I c. 9 n. 4 S. 116 enthalten. Irenäus sagt daselbst: Wie Jemand, welcher den Homer kenne, sich nicht durch eine ungeschickte Zusammenstellung homerischer Verse täuschen lasse; so werde auch der, welcher den durch die Taufe empfangenen Canon der Wahrheit unwandelbar bei sich besitze, zwar das, was die Häretiker aus der Schrift für Namen, Stellen und Parabeln haben, erkennen; dennoch aber ihre gotteslästerliche Lehre (ὑπόθεσις) nicht anerkennen.

A. a. O. lib. II c. 25 n. 2 S. 375 bemerkt er zum Beweise, dass die Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der geschaffenen Dinge nur auf Einen Schöpfer zu beziehen sei: Der Freund der Wahrheit dürfe deshalb, so wie die aus verschiedenen Tönen bestehende Melodie der Cither doch nur Eine sei, nicht verschiedene Werkmeister und Schöpfer unterstellen, sondern für das Ganze nur Einen. Die, welche die Melodie hörten, sollten aber den Meister loben und verherrlichen, auf die Mannigfaltigkeit des Einzelnen achten, sie erwägen und auffassen, nirgends aber den Canon ändern, nicht vom Werkmeister abirren, nicht den Glauben an den Einen Gott, der Alles gemacht habe, abwerfen, und den Schöpfer nicht lästern.

In demselben Buche c. 27 n. 1 S. 379 giebt Irenäus Anweisungen über die Erklärung der Parabeln und bemerkt dabei: Bei Keinem von denen, welche anders verführen, sei der Canon der Wahrheit; sondern es zeigten sich bei ihnen so viele sich widerstreitende Wahrheiten und Dogmen als Personen.

In ähnlicher Weise sagt er a. a. O. lib. IV. c. 35 n. 4 S. 682: Jeder Häretiker stelle andere Meinungen auf, hätte eine verschiedene Ansicht über die Schrift, und Jeder zeige seinen Scharfsinn auf eigene Weise. Wenn diese Irrlehrer Einmal über den Inhalt der Schrift unter sich übereinstimmten, so könnten sie auch von uns (den Christen) widerlegt werden. Sodann fährt er fort: „Wir aber folgen dem Einen, allein wahren Gott als Lehrer und haben als Canon der Wahrheit seine Aussprüche, und wir alle sagen von ihnen immer dasselbe aus, da wir wissen, dass Ein Gott ist, Ein Schöpfer dieser Welt, der die Propheten gesendet, der das Volk aus dem Lande Egypten geführt, der in der letzten Zeit seinen Sohn offenbart, um die Ungläubigen zu beschämen und die Frucht der Gerechtigkeit zu suchen.“

Gegen die Häretiker argumentirend sagt Irenäus ferner a. a. O. lib. III c. 2 n. 1 S. 425: Wenn sie aus der Schrift überführt würden, so tadelten sie die Schrift selbst als unrichtig, als ohne Ansehen, und Verschiedenes sagend, und behaupteten, die Wahrheit könne von Denen nicht gefunden werden, welche die Ueberlieferung nicht wüssten. Diese sei nämlich nicht durch Schriften überkommen, sondern durch das lebendige Wort. Jeder aber gebe das selbst Erdachte für Weisheit aus. So verwirre sich Jeder von ihnen selbst auf jede Weise, und während er den Canon der Wahrheit hintansetze, schäme er sich nicht, sich selbst zu predigen.

Lib. I c. 22 n. 1 S. 236 sagt er von den Häretikern: „Da wir aber den Canon der Wahrheit festhalten, so überführen wir sie leicht, dass sie von der Wahrheit abgewichen sind; obgleich sie Verschiedenes und Vielerlei vorbringen.“

Im Eingange zu dieser Stelle erklärt Irenäus auch, was für einen Canon der Wahrheit er meine. Er bezeichnet ihn als die Lehre von Einem, dem allmächtigen Gotte, welcher Alles durch sein Wort geschaffen, eingerichtet und aus dem Nichts hervorgebracht habe, wie dies in der Schrift (Ps. 32 v. 6 und Joh. c. 1 v. 3) bezeugt sei.

Lib. II c. 28 n. 1 S. 381 sagt er: „Da wir also als Canon die Wahrheit selbst und das offenbare Zeugniss über Gott haben; so dür-

fen wir nicht die feste und wahre Erkenntniss über Gott mit abweichenden Fragen in verschiedener Lösung verdrängen.“

Endlich bemerkt Irenäus lib. III c. 13 n. 6 S. 481 gegenüber der Behauptung der Häretiker, dass die Apostel den Juden keinen andern Gott hätten verkündigen können, als den, an welchen sie geglaubt hätten: „Wenn die Apostel nach der alten Menschenmeinung geredet hätten, so hätte keiner von ihnen die Wahrheit erkannt und vom Herrn, auf den sie sich beriefen, nicht erhalten. In diesem Falle also hätten sie die Wahrheit selbst nicht gewusst, und die Lehre von Gott nur subjectiv nach ihrer Fähigkeit erfasst. Demnach wäre dann bei Keinem der Canon der Wahrheit.“ Irenäus bezeichnet hiermit den Canon als etwas, wodurch man die objektiv feste, von Christus den Aposteln geoffenbarte Lehre über Gott besass.

Aus dem Bemerkten ergiebt sich, dass so wie Irenäus unter dem Canon der Häretiker ihre Lehrmeinungen versteht, bald die Gesammtheit derselben, bald einzelne Sätze daraus; er in entsprechender Weise mit dem Ausdrucke Canon der Wahrheit die feststehende von Christus den Aposteln geoffenbarte Lehre bezeichnet, eine Lehre, welche der Christ bei der Taufe erhält, die er festhalten muss, und wodurch er nicht nur gegen Irrthum geschützt, sondern auch im Stande ist, das Unächte und Unwahre der Häresie zu erkennen und von der Wahrheit zu unterscheiden.

Bald steht Canon für die Gesammtheit der christlichen Lehre, bald ist das Wort zur Bezeichnung einzelner Hauptlehren gebraucht. Jedesmal aber bedeutet es den wahren, geoffenbarten christlichen Glauben, und zwar nach seiner richtigen, kirchlichen Auffassung und Auslegung.

Dass die Kirche die Inhaberin und Trägerin dieses Canons sei, folgt aus der oben angeführten Stelle a. a. O. lib. I c. 9 n. 4. Denn ebenso wie die Taufe durch die Kirche ertheilt wurde; so erfolgte auch die Mittheilung der christlichen Lehre durch dieselbe. Der Canon umfasst auch die im alten Testamente enthaltenen Lehren und ihre richtige Auslegung, welche die Apostel vom Herrn selbst hatten (vgl. lib. IV. c. 26 n. 1 S. 644); weshalb auch die kirchlichen Lehrer die Schrift ohne Gefahr auslegen konnten (S. 647). Jedoch war der

Canon nicht aus der Schrift gewonnen; sondern er enthielt die den Aposteln von dem Herrn mitgetheilten Offenbarungen, unabhängig von jeder subjectiven Auffassung; weshalb er auch von Irenäus als das Mittel aufgestellt wird, um das in der Schrift Enthaltene als solches zu erkennen (lib. I c. 9) und um die richtige Schrifterklärung zu finden (lib. II c. 25).

§. 70.

Weitere Aufschlüsse erhalten wir über denselben Gegenstand durch Clemens Alexandrinus.

Derselbe gebraucht das Wort Canon ausser dem speziell kirchlichen, auf den christlichen Glauben bezüglichen Sinne, auch in einem allgemeineren und vulgären Sinne. Einmal Strom. lib. VI c. 4 S. 757 bezeichnet er damit ein Rohr, in welchem bei einem gewissen feierlichen, symbolischen Aufzuge in Egypten der ἱερογαμματεύς die Dinte bewahrte. Zur Bezeichnung einer christlichen Vorschrift überhaupt, und ähnlich wie Gal. c. 6 v. 16, gebraucht er denselben Ausdruck Strom. lib. III c. 11 S. 541, c. 12 S. 546 und c. 18 S. 562. In demselben Sinne sagt Clemens auch Strom. lib. IV c. 16 S. 608: Der Apostel habe in der Stelle Philipp. c. 4 v. 11—13 den Canon des Gnostikers festgestellt, welcher einen vollkommnern Glauben anzustreben habe.

Ausserdem spricht Clemens an verschiedenen Stellen von einem κανὼν ἀληθείας, ferner von einem κανὼν πίστεως; sodann kennt er einen κανὼν ἐκκλησίας und κανὼν ἐκκλησιαστικός; endlich einen κανὼν τοῦ εὐαγγελίου und κανὼν εὐαγγελικός. Einmal Strom. lib. I c. 1 S. 325 erwähnt er einen Canon der Ueberlieferung.

Eine sorgfältige Vergleichung der sämmtlichen Stellen, wo bei Clemens die obigen Ausdrücke vorkommen, zeigt, dass diese synonyma sind, verschiedene Ausdrucksweisen einer und derselben Sache, und dass er damit ganz dasselbe sagen will, was Hegesipp mit ὑγιὴς κανὼν und Irenäus mit κανὼν τῆς ἀληθείας ausdrücken wollte.

Erstlich versteht Clemens unter dem Canon den Inbegriff der christlichen in der Kirche vorhandenen Pflichtenlehre, oder einzelne

Worte hinzu: „Κανὼν δὲ ἐκκλησιαστικὸς ἡ συνῳδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ.“ Hiernach ist der kirchliche Canon der Einklang und die Uebereinstimmung des Gesetzes und der Propheten mit dem gemäss der Erscheinung Christi übergebenen Bunde. Eine Erklärung, die freilich nicht alle Merkmale des Canons in sich enthält; sich vielmehr auf den Geist desselben, auf die ihm zu Grunde liegende Idee bezieht, so wie man etwa von dem Geiste eines Gesetzes, oder der Gesetze spricht.

Aus Clemens entnehmen wir ganz besonders, dass der kirchliche Canon mit der kirchlichen Ueberlieferung dem Inhalte nach zusammenfällt; ferner dass er Glaubens- und Pflichtenlehren, so wie auch Vorschriften in Betreff der Feier der heil. Eucharistie enthielt; endlich, dass nach ihm die Schrift selbst erklärt werden soll, und dass von keiner schriftlichen Aufzeichnung dieses Canons zu seiner Zeit die Rede war.

§. 71.

Tertullian, um ein Zeugniss aus der afrikanischen Kirche zunächst hieran zu knüpfen, spricht gleichfalls, und zwar sehr häufig von einem Canon, von welchem zu erschliessen ist, dass er eben jenen Canon bedeutet, den wir bei den vorigen Schriftstellern namhaft gemacht und erörtert fanden. Tertullian gebraucht für das Wort Canon die Ausdrücke: regula, regula veritatis, regula fidei, regula evangelii, regula Dei, regula sacramenti.

Das einfache nicht näher bestimmte Wort regula wendet Tertullian nicht selten in einem allgemeinern, weitern, von der kirchlichen Bedeutung zu unterscheidenden Sinne an: So steht dasselbe von festen Principien oder Grundsätzen adv. Marcion. lib. I c. 9, woselbst es auch bald darauf in der Mehrzahl steht. Ebenso gebraucht er es im Singular und Plural a. a. O. lib. I c. 22; im Plural ferner daselbst c. 23 und lib. II c. 1.

Zur Bezeichnung eines christlichen Grundsatzes steht regula, ähnlich wie Gal. c. 6 v. 16 das Wort κανών, de Idololatr. c. 17. Tertullian

sagt nämlich daselbst, wenn ein Christ beim Götzenopfer behilflich sei, so sei er ein Diener des Götzendienstes. Diesen Grundsatz nennt er eine regula.

Im concretern auf den christlichen Glauben bezogenen Sinne gebraucht Tertullian die obigen Ausdrücke als synonyma und bezeichnet damit die Lehre, welche den wahren Christen von dem Häretiker unterscheidet; jedoch bald in einem mehr umfassenden, bald in einem engern Sinne.

Der Glaube, sagt er (de Praescript. Haer. c. 14), liegt in der regula. Dieser Regel entgegen nichts zu wissen, heisst Alles wissen. Alles was über dieselbe hinausgeht ist verdächtig (adv. Marc. lib. III c. 2). Wer von derselben abweicht, wird Häretiker (de Praescr. c. 3). Darum sind die Untersuchungen und Fragen in Glaubenssachen salva regula fidei anzustellen, und nicht alle Untersuchungen sind der Art, dass dabei die regula fidei unangetastet bleibt (de Praescr. c. 12). Die regula ist unabänderlich, unverbesserlich, und kann nicht verdunkelt werden (de Virginib. vel. c. 1. de Anima c. 3).

Die Glaubensregel, regula veritatis (de Praescr. c. 13), stammt von Gott und ist von Christus den Aposteln und von diesen weiter überliefert worden, und befindet sich so im Besitze der Kirche (vgl. a. a. O. c. 37. c. 44 und Apolog. c. 47), und steht in Verbindung mit der Gesammtheit des Kerygmas (de Praescr. c. 27). Deshalb sind die Häretiker nicht zum Schriftbeweise zuzulassen (de Praescr. c. 37).

Es giebt nur Eine Glaubensregel (regula fidei). Die Apostel haben öffentlich und privatim immer eine und dieselbe verkündigt (de Praescr. c. 26). Paulus kam nach Jerusalem und verglich die Regel seines Evangeliums mit der Glaubensregel der übrigen Apostel, wobei sich die Einheit derselben zeigte (adv. Marc. lib. IV c. 2, lib. V c. 3). Das Evangelium des Lucas stimmt so mit der regula der Apostel überein, dass er mit ihnen bei der Kirche bleibt (a. a. O. lib. IV c. 5).

Der Ursprung der regula fidei datirt von dem Anfange des Evangeliums selbst (adv. Praxeam c. 2) und hat den Vorzug des Alters vor dem Glauben der Häresie (adv. Marc. lib. III c. 1). Schon darum,

weil der Canon der Häretiker später ist, ist er falsch (a. a. O. und adv. Hermog. c. 1).

Was die Glaubensregel sei und enthalte, dies spricht Tertullian an mehreren Stellen seiner Schriften aus. Nach de Praescr. c. 13 enthält sie den Glauben an Einen Gott, den Schöpfer der Welt aus Nichts durch sein Wort. Dieses Wort ist der Sohn Gottes, welcher den Patriarchen erschienen und in den Propheten geredet hat, welcher Mensch geworden und aus Maria der Jungfrau geboren worden ist durch den heil. Geist; der das neue Gesetz und die Verheissungen verkündigt und Wunder gewirkt hat; der gelitten hat, gestorben, auferstanden und gen Himmel gefahren ist, woselbst er zur Rechten Gottes sitzt; der den heil. Geist sandte und wiederkommen wird zum Gerichte.

In derselben Weise spricht er sich über die regula fidei, welche er auch lex fidei nennt, aus de Virginib. veland. c. 1. Hiernach giebt es nur Eine, unabänderliche und unverbesserliche Glaubensregel, wornach zu glauben ist an Einen allmächtigen Gott, den Schöpfer der Welt und seinen Sohn Jesus Christus, der geboren wurde aus der Jungfrau Maria, gekreuzigt wurde unter Pontius Pilatus, welcher am dritten Tage von den Todten auferstanden ist, welcher aufgenommen wurde in den Himmel, zur Rechten des Vaters sitzt und kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten bei der Auferstehung des Fleisches. In der Hauptsache hiermit übereinstimmend, jedoch mit Hinzufügung der Sendung des heil. Geistes und dessen Bestimmung für die Gläubigen, giebt Tertullian die Erklärung der regula fidei adv. Praxeam c. 2. Hier bemerkt er zugleich, dass die nähere Verhältnissbestimmung des Sohnes zum Vater, und der Trinität selbst bei ihnen οἰκονομία genannt werde, weshalb er auch daselbst von einem sacramentum οἰκονομίας spricht, wornach in der Trinität eine Wesenseinheit zu glauben sei, und die Dreiheit non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie, und daher die Gottheit als unius substantiae et unius status et unius potestatis anzunehmen sei. Es sei, sagt er c. 3 Ein Gott zu glauben, sed cum sua οἰκονομία.

Hieraus entnehmen wir, dass die regula fidei nach Tertullian die *Haupt*lehren des christlichen Glaubens enthielt, und zugleich als

οἰκονομία die richtige Erklärung der einzelnen Lehren. Darum kann er auch de Praescr. c. 14 sagen: Der Glaube sei in dem Canon gelegen, und man dürfe nichts wissen, was demselben entgegen sei.

Tertullians Begriff der Glaubensregel ergiebt sich auch daraus, dass er, so wie Irenäus, einen Canon der Häretiker kennt. Adv. Marc. lib. I c. 1 u. 2 sagt er in dieser Hinsicht: Er wolle die regula des Marcion angeben, und sofort entwickelt er dessen eigenthümliche von der kirchlichen Lehre abweichende Lehren. Daselbst c. 42 erklärt er die regulas der Häretiker als von einander verschieden und voller Willkür. Vgl. auch adv. Valentin. c. 4.

Ob Tertullian unter der regula fidei noch mehr befasst habe als die oben angegebenen Punkte der Glaubenslehre, darüber fehlt es an hinreichend klaren und sichern Stellen. Folgendes scheint jedoch dafür zu sprechen: Das Glaubensbekenntniss nennt er adv. Marc. lib. I c. 21 speziell regula sacramenti. Adv. Marc. lib. III c. 17 spricht er von einer regula scripturarum. De Anima c. 2 bemerkt er: Nichtchristliche, philosophische Lehrsätze könnten mit Beweisen begründet werden, welche mit der christlichen regula stimmten, und christlich-philosophische Lehrsätze könnten mit Beweisen gestützt werden, die nicht mit der regula übereinstimmten. Adv. Marc. lib. I c. 42 sagt er in der Bekämpfung Marcions: Die Häretiker behaupteten, Marcion habe durch die Trennung des Gesetzes vom Evangelium keine neue regula aufgestellt, sondern eine verfälschte wiederhergestellt. Tertullian hält es aber der regula gemäss, dass das Gesetz vom Evangelium nicht zu trennen sei. Nach einer Stelle adv. Marc. lib. I c. 6 gehörte die Lehre vom summum magnum zur regula. Nach adv. Marc. lib. IV c. 5 sind die Galater vom Apostel Paulus nach seiner regula zurechtgebracht worden. Da sich die betreffende Lehre Pauli im Galaterbriefe nicht auf die Lehre von Gott, sondern auf die Nichtverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für Christen bezog, so sieht man, dass Tertullian auch diese Lehre eine regula nennt.

De Anima c. 3 bezeichnet er einen Genes. c. 2 v. 7 ausgesprochenen biblischen Satz als eine divina regula. Adv. Praxeam c. 14 sagt er: Die regula bestimme, dass Gott unsichtbar, und c. 9: dass Vater,

Sohn und Geist von einander untrennbar seien. Adv. Hermog. c. 17 nennt er einen aus einer christlichen Lehre abgeleiteten Lehrsatz eine regula.

Aus diesen Stellen ist ersichtlich, dass Tertullian die regula fidei Einestheils als Inbegriff der Glaubenslehren auffasst, und zwar mit ihrer nähern Festsetzung und genauern Bestimmung; sodann, dass er auch Anderes in mittelbarer Weise zum Glauben Gehöriges darunter begreift. Nicht ersichtlich ist dagegen, ob er den Canon auch auf die Sittenlehre und die mit beiden zusammenhängenden rituellen Vorschriften ausgedehnt habe. Nach seiner Lehre ist die Kirche im Besitze des Canon gewesen ehe die Schriften des neuen Testaments vorhanden waren. Ueber die Aufnahme des Lucas-Evangeliums wurde nach dem Canon entschieden. Dieses Evangelium wurde nämlich als mit der regula der Apostel stimmend erkannt, und desshalb von der Kirche aufgenommen. Die Häretiker dagegen, d. h. ihre Irrlehre, sowohl die mündlich als auch die schriftlich verbreitete, und ihre Person selbst, als Glieder der Kirche, werden nach diesem mündlichen vor der Schrift bestehenden Canon verworfen.

§. 72.

Ueber die Bedeutung des Canon geben auch die gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts verfassten Clementinen einigen nähern Aufschluss. In denselben kommen folgende Ausdrücke vor: κανών, κανὼν τῆς ἀληθείας, κανὼν τῆς ἐκκλησίας, κανὼν μοναρχίας καὶ πολιτείας, und προφετικὸς κανών.

In dem Briefe Petri an Jacobus c. 1 lässt der Verfasser den Apostel Petrus sich also aussprechen: Die Juden beobachteten nach alter, von Moses stammender Einrichtung überall denselben Canon der μοναρχία und πολιτεία d. i. über die Herrschaft des Einen Gottes und der sittlichen Lebenseinrichtung. Desshalb könnten sie nicht durch die vielerlei Auslegung fähigen Schriften verführt werden abweichend zu denken; denn nach dem ihnen überlieferten Canon glichen sie die Dissonanzen der Schrift aus. Kenne aber Jemand die Ueberlieferungen nicht, so erstarre er bei den vieldeutigen Reden der Propheten.

Desshalb liessen sie Keinen lehren, bevor er nicht die Schrift zu gebrauchen gelernt habe.

Petrus, welcher diese bei den Juden bestehende Anordnung sehr billigt, trifft desshalb (c. 2) die Anordnung, dass man seine Kerygmen in gleicher Weise behandeln, und die Lehrer zuerst darin unterrichten solle, um Irrthümern vorzubeugen. Darum befiehlt er (c. 3), Niemanden vor geschehener Prüfung seine Schrift zum Lehren zu übergeben, auf dass der Glaube bewahrt, der Canon der Wahrheit überall überliefert, und Alles nach seiner Ueberlieferung ausgelegt werde.

In dem folgenden Briefe des Clemens an den Apostel Jacobus c. 2 sagt Clemens: Er habe von Petrus die Gewalt zu binden und zu lösen erhalten. Er solle binden was zu binden, und lösen was zu lösen sei als Einer, welcher den Canon der Kirche kenne.

Im c. 17 lässt der Verfasser den sterbenden Petrus sagen: Aus seiner getroffenen Anordnung werde Jacobus Trost empfangen, wenn er erfahre, dass er einem nicht unerfahrenen Manne, der die lebendige Lehre nicht kenne, und den Canon der Kirche nicht wisse, die Kathedra des Lehrenden anvertraut habe.

In der zweiten Homilie c. 15 am Schlusse spricht Petrus über die Lehre des prophetischen Canons so, dass er zunächst (c. 16) die Lehre von der Weltschöpfung durch Einen Gott aufzählt, ferner verschiedene Zusammenstellungen von je zwei Personen aus dem alten Testamente, die er Syzygien nennt, bildet, wovon eine böse, die andere gut war, indem (c. 33) Alles zweitheilig und sich entgegengesetzt sei, so dass zuerst das Böse und dann das Gute auftrete. Im 17. Cap. führt er den Elias in einer den Uebergang zum neuen Testamente machenden Syzygie auf und bemerkt hierbei, so könne man gewahr werden, wohin der Magier Simon im Verhältniss zu ihm gehöre: Denn zuerst habe ein falsches Evangelium kommen müssen, von einem Betrüger, und dann, nach der Zerstörung der heiligen Stätte, solle ein wahres Evangelium verborgen gesandt werden zur Verbesserung der entstehenden Häresien. Nachher gegen das Ende müsse zuerst wieder der Antichrist kommen, und dann werde Christus Jesus erscheinen, die ewige Sonne werde aufgehen und alle Finsterniss verschwinden.

Dieses Verhältniss der Gegensätzlichkeit nennt er c. 18 den κανὼν τῆς συζυγίας, von welchem er c. 33 lehrt: Man müsse die Wahrheit des Canons der Syzygie beachten; falle Jemand hiervon nicht ab, so könne er nicht irren.

Der Canon in den Clementinen nach seinen verschiedenen Bezeichnungen steht unter einem Gesammtbegriff, wornach damit die wahre mündlich überlieferte Lehre des Glaubens, der Sitte und der Disciplin bezeichnet ist. Als solcher giebt er auch den richtigen Haltpunkt für die wahre Schrifterklärung der Propheten und für das Verständniss des göttlichen Heilsplanes. Der Lehrer des Christenthums musste denselben erst kennen lernen bevor er lehrte; der Bischof musste darnach seine Gewalt zu binden und zu lösen üben.

In den clementinischen Recognitionen lib. X c. 42 wird in Uebereinstimmung mit der obigen Auffassung von Petrus gelehrt: Es sei darauf zu sehen, dass das Gesetz Gottes nicht nach der Einsicht des eigenen Geistes gelesen werde; denn in der heil. Schrift könnten viele Aussprüche in dem Sinne aufgefasst werden, wie Jeder willkürlich voraussetze, was nicht sein dürfe. Denn man dürfe nicht einen von Aussen beigebrachten Sinn, welcher der Schrift fremd sei, durch die Auctorität der Schrift zu erhärten suchen; sondern man müsse aus der Schrift selbst den Sinn der Wahrheit entnehmen. Darum müsse man das Verständniss der Schrift von dem lernen, der es von den Vorfahren nach der Wahrheit überkommen habe und bewahre, damit er selbst auch das, was er richtig aufgefasst habe, mit Zuständigkeit behaupten könne. Wenn einer aus der heil. Schrift die ganze und feste Regel der Wahrheit aufgenommen habe, so sei es nicht absurd, wenn er auch etwas aus der allgemeinen Gelehrsamkeit und aus den freien Studien, die er in der Jugend erlernt, zur Bestätigung des wahren Dogmas beibringe, doch so, dass er, wo er Wahres erlernt habe, Falsches und Verstelltes meide.

Wenn hier der Verfasser den Petrus die Regel der Wahrheit aus der Schrift aufnehmen lässt; so meint er nach dem Zusammenhange, dass die Begründung der im Canon enthaltenen, von den Vorfahren

überkommenen Lehre in der Schrift aufgesucht und darnach vorgetragen werden solle.

§. 73.

Sehen wir endlich auf den Gebrauch des Wortes Canon bei den anderweitigen Schriftstellern am Ende des zweiten, im dritten und vierten Jahrhundert; so erhalten wir im Ganzen nur wenige Aufschlüsse, welche über das hinausführen, was wir bisher kennen gelernt haben. Wenn z. B. die auf dem Concil zu Antiochien im Jahre 269 n. Chr. versammelten Väter gegen Paul von Samosata erklären: „Wer nicht sagt, dass der Sohn Gottes Gott sei, den halten wir als dem kirchlichen Canon fremd (τοῦτον ἀλλότριον τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος ἡγούμεθα“; so folgt hieraus nur, dass die Lehre von der Gottheit des Sohnes nach dem Canon war. Origenes de Princ. lib. IV c. 9 erklärte, dass der Canon der apostolischen Ueberlieferung gemäss sei, was auch schon bei den frühern Schriftstellern gesagt ist. Eusebius bemerkt von dem Schreiben des Dionysius von Corinth an die Nicomedier (H. E. lib. IV c. 23): Er habe darin die Häresie Marcions bekämpft, und halte dabei an dem Canon der Wahrheit fest; woraus gleichfalls nichts Neues zu gewinnen ist. Jedoch wird das oben über den Inhalt und Umfang des Canon Beigebrachte durch folgende Stellen theils vervollständigt, theils näher erläutert:

Nach Polycrates, dem zu Ende des zweiten Jahrhunderts lebenden Bischof zu Ephesus, beobachteten der Apostel Johannes, Polycarp, die Bischöfe Thraseas und Sagaris, ferner Papirius und Melito den vierzehnten Nisan als Tag des Pascha nach dem Evangelium, indem sie nicht abwichen, sondern dem Canon des Glaubens folgten*). Hiernach geschah die Beobachtung des Osterfestes nach dem Canon.

Cajus zu Anfang des dritten Jahrhunderts wirft (bei Euseb. a. a. O. lib. V c. 28) den Häretikern vor, dass sie die göttlichen

*) Euseb. H. E. lib. V c. 24. *Κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες.*

Schriften kühn verfälscht und den Canon des alten Glaubens verachtet hätten. Cajus unterscheidet hier den Canon des Glaubens ausdrücklich von den heiligen Schriften.

Papst Cornelius, ein jüngerer Zeitgenosse Tertullians, sagt über Novatian*): Dieser habe in einer gefährlichen Krankheit die Taufe bereits am Sterben liegend empfangen. Von der Krankheit genesen, habe er das Uebrige, was man nach dem Canon der Kirche empfangen müsse, nicht erhalten, ebensowenig wie die Besiegelung durch den Bischof; so habe er also auch den heiligen Geist nicht empfangen.

Der kirchliche Canon enthielt demnach Bestimmungen über das, was mit dem Getauften noch vorzunehmen war, wozu auch die Besiegelung (Firmung) durch den Bischof gehörte. Aehnlich fanden wir bei Clemens Alexandrinus, der Canon schreibe vor, dass Brod und Wein zur Oblatio genommen werden mussten.

In dem an die Bischöfe Numidiens gerichteten Synodalschreiben des unter Cyprian abgehaltenen fünften Concils von Carthago (Cypriani epist. 70) über die Ketzertaufe heisst es: „De qua re quamquam et ipsi illic veritatem et firmitatem catholicae regulae teneatis, tamen quoniam consulendos nos pro communi dilectione existimastis, sententiam nostram non novam promimus etc." Hiernach enthielt der Canon Bestimmungen über die Ertheilung der Taufe; namentlich den Grundsatz, wie die weitere Ausführung jenes Schreibens zeigt: „Neminem foris baptizari extra ecclesiam posse." Vgl. auch Concil. Carth. VII (Routh a. a. O. III S. 98), wo ein Bischof auf dem Concil sich in Betreff der Ketzertaufe auf die regula legis ecclesiasticae beruft, und sie in Matth. c. 28 v. 19 vollendet findet. Ein anderer Bischof, Vincentius (Routh a. a. O. S. 100), hält ein in der Schrift ausgesprochenes Gebot des Herrn für eine regula veritatis.

Als die Väter des Concils von Antiochien im Jahre 269 n. Chr. die Lehren des Paul von Samosata und seiner Anhänger, dass der Logos in Christus dasselbe sei wie der innere Mensch im Menschen;

---

*) Euseb. a. a. O. lib. VI c. 43.

ferner, dass in Christus die Weisheit nur graduell von den übrigen Menschen verschieden gewesen sei, als unkirchlich verwarfen, sagten sie: „Dieses nehmen aber die katholischen und kirchlichen Canones nicht an; vielmehr (nehmen sie an), dass jene eine Weisheit empfangen haben, die von aussen her einwehte, und die bei ihnen eine andere war; dass aber die Weisheit selbst durch sich selbst ihrer Wesenheit nach in dem Leibe der Maria verweilt habe*)". Katholische und kirchliche Canones stehen hier für spezielle Lehrbestimmungen der Kirche über die Gottheit Christi.

Dionysius Alexandrinus in seinem Briefe an Dionysius Romanus erwähnt, dass er den τόπος und κανὼν von den früheren Presbytern vor ihm überkommen habe**).

An Meletius schrieben die egyptischen Bischöfe: Es sei ihnen verkündigt worden, dass er a divino more et regula ecclesiastica abweiche. Sie bringen hierauf vor, es sei ein Gesetz der Väter und Urväter, eingesetzt secundum divinum et ecclesiasticum ordinem, dass es keinem fremden Bischofe gestattet sei, in fremden Sprengeln zu ordiniren***). Da diese Bischöfe dem Melitius das Ordiniren in einer fremden Diöcese als eine Abweichung von der regula ecclesiastica vorhalten; so muss diese regula auch diesen speciellen Grundsatz enthalten haben.

Der vierzehnte Canon des Concils von Ancyra†) bestimmte, wenn Presbyteri und Diaconen sich der Fleischspeisen enthalten wollten, so sei dies zu gestatten. Verschmähten sie aber das Fleisch, so dass sie auch damit gekochtes Gemüse nicht glaubten essen zu dürfen, so seien sie, als nicht in Uebereinstimmung mit dem Canon, von ihren Stellen zu entfernen.

Das Concil von Neocaesarea bestimmte im vierzehnten Canon, dass nach dem Canon sieben Diaconen sein sollten, wenn auch die Stadt sehr gross sei.

---

*) S. Leont. Byzant. bei Routh a. a. O. Tom. II S. 485.

**) Routh a. a. O. Tom. III S. 202.

***) Routh a. a. O. Tom. III S. 381 u. 382.

†) Routh a. a. O. Tom. III S. 412.

Nach Eusebius a. a. O. lib. VI c. 25 beobachtete Origenes den kirchlichen Canon, indem er von nur vier Evangelien zu wissen bezeugte.

Das Synodalschreiben der Bischöfe von Arles im Jahre 314 n. Chr. an Papst Sylvester beruft sich auf die Tradition und die regula veritatis, durch welche die Bestrebungen gewisser Menschen verworfen würden, und fasst auf Grund derselben über bestimmte und specielle kirchliche Fragen Beschlüsse. Im dreizehnten Canon nimmt es bei Festsetzung seiner Beschlüsse nochmals Rücksicht auf die, welche der ecclesiastica regula widerstreben.

§. 74.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, dass im zweiten bis zum vierten Jahrhundert das Wort κανών, namentlich in seiner nähern Bestimmung als κανὼν τῆς πίστεως, regula fidei, obgleich bald in engerem, bald in weiterem Sinne gefasst, doch stets eine kirchlich feststehende Regel in Sachen des Glaubens, der Sitten und selbst der Kirchendisciplin bezeichnete. Diese Regel hatte einen bestimmten, positiven Inhalt, bald die sämmtlichen Glaubenslehren, bald einzelne Hauptlehren, bald specielle Vorschriften, einzelne oder mehrere.

Der Canon konnte seinem Inhalte nach sich erweitern, vom einfachen Glaubensbekenntnisse, wie es bei der Taufe bekannt werden musste, bis zur genauen Bestimmung der dogmatischen Lehren, was gemäss der οἰκονομία geschah. Die Quelle für diese Erweiterung war aber keine andere, als die mündliche, kirchliche Ueberlieferung, und so enthielt er stets nur Lehren und Vorschriften, welche von Christus und den Aposteln überliefert waren. Die einzelnen Lehrsätze des Canon konnten auch in der heil. Schrift liegen; auch ward er den Häretikern gegenüber durch Schriftstellen vertheidigt. Darum sagt Origenes (de Princip. lib. IV c. 9): Die heil. Schriften seien geeignet denen, welche den richtigen Weg der Einsicht bewahrten, jene Regel und Disciplin zu zeigen, welche die Apostel von Jesus Christus überliefert erhalten und durch die Succession auch ihren Nachkommen, welche die heil. Kirche lehrten, überliefert hätten. Ursprünglich aber

war der Canon nicht aus der Schrift entnommen. Welche Schriften als göttliche anzunehmen seien, wurde erst nach dem Canon entschieden: so wurde das Evangelium des Lucas nach dem Canon aufgenommen; so nahm Origenes dem Canon gemäss nur vier Evangelien auf.

Der aus der Ueberlieferung stammende Canon fiel mit der Tradition zwar nicht völlig zusammen; aber er harmonirte damit. Die Tradition war das gesammte Kerygma; der Canon dagegen enthielt genau das zu Glaubende und das zu Befolgende. Deshalb schrieb Kaiser Constantin an die Bischöfe Antiochiens, sie sollten auf das sehen, was der apostolischen Tradition gemäss sei; denn nach dem Canon und der Ueberlieferung solle man die Handauflegung vornehmen. Ferner sagte er: Er habe gesehen, dass der Canon der kirchlichen Wissenschaft genau beobachtet werde. Man solle bei dem verbleiben, was Gott gefällig sei und mit der apostolischen Tradition übereinstimme*).

Da demnach der Canon die wahre kirchliche Lehre enthielt; so konnte er als Maassstab zur Beurtheilung jeder Häresie dienen, wie überhaupt jede kirchliche Schrift und jede in der Kirche vorkommende Lehre und Einrichtung darnach geprüft werden konnte. In diesem Sinne forderte Constantin im Jahre 335 n. Chr. die Bischöfe auf, sich nicht durch Gunst oder Ungunst bestimmen zu lassen; sondern dem zu folgen, was die Kirche nach kirchlichem und apostolischem Canon festhalte**).

Die Richtigkeit des Canons wurde durch die Reihenfolge der Bischöfe in den einzelnen Kirchen bewiesen, und zwar durch einfache Berufung auf dieselbe; indem man in den einzelnen Apostelkirchen, besonders in der römischen, die Bischöfe aufzählte, durch deren Vermittelung der Glaube so überkommen war, wie er vorhanden war. Wenn man Lehren des Canons aus der Schrift bewies, so geschah dies nicht, weil dieser Beweis für den Canon selbst nöthig war; sondern nur den Häretikern gegenüber, um sie aus dem Canon, den sie

*) Euseb. Vit. Const. lib. III c. 62 u. c. 61.

**) Euseb. a. a. O. lib. IV c. 42.

gewöhnlich nicht anerkannten, und aus der Schrift zugleich zu überführen. Der Canon selbst war aber nicht schriftlich abgefasst, sondern wurde als ein mündlich überliefertes Gemeingut in der Kirche bewahrt.

So finden wir die Glaubensregel im festen Besitze der Kirche und in der Hand des unfehlbaren Lehramtes.

Wie das Wort κανών ursprünglich vieldeutig ist und auch in verschiedenen Bedeutungen in der Kirche gebraucht wurde; so blieb die oben dargelegte kirchliche Bedeutung desselben dennoch in Geltung, weil die Sache selbst, deren Bezeichnung sie war, fest in der Kirche verblieb. Daneben aber entwickelten sich noch fernere Bedeutungen des Wortes. So galt es vom vierten Jahrhunderte an auch als Bezeichnung der heil. Schriften. Ferner benannte man die Festsetzungen der Concilien und die Bussbestimmungen mit diesem Worte. Ein näheres Eingehen hierauf liegt jedoch unserm gegenwärtigen Zwecke fern.

§. 75.
Athenagoras.

Von dem wahrscheinlich unter Marc Aurel und Commodus lebenden Athenagoras*) besitzen wir zwei Schriften. Die eine ist eine Apologie, nach der Ueberschrift der Handschriften an die beiden genannten römischen Kaiser gerichtet, und hat den Titel: Legatio pro Christianis (πρεσβεία περὶ Χριστιάνων). Die zweite Schrift handelt wie ihre Ueberschrift: De Resurrectione Mortuorum (περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν) besagt, von der Auferstehung der Todten, und ist nach Form und Inhalt eine christlich philosophische Abhandlung, gerichtet gegen die, welche die Auferstehung leugneten. In der erstern Schrift ist Athenagoras hauptsächlich bemüht den Beweis zu liefern, dass die Christen keine Atheisten seien, was ihnen von den Heiden vorgeworfen wurde. Er entwickelt ausserdem und im Zusammenhange mit seiner Apologie der Christen an mehreren Stellen das christliche

*) Ueber das Leben des heil. Athenagoras haben wir nur dürftige und unzuverlässige Nachrichten. Vgl. Galland Bibl. Vet. Patr. Tom. II p. III u. f. (Venet. 1766).

Dogma von der Trinität, und das Verhältniss Gottes zur Materie, bald in Form von einzelnen Glaubensbekenntnissen, bald in dialektischer Entwickelung. Er lehrt darin über Gott (c. 4), dass Gott unerschaffen sei, ewig und nur geistig, durch den Geist (mente et ratione) zu erkennen. Im c. 10 schildert er Gott als ewig, unsichtbar, dem Leiden nicht unterworfen, unbegreiflich, nur geistig erkennbar, mit Licht und Schönheit, mit Geist und unaussprechlicher Macht umgeben.

Durch den Logos, lehrt er ferner, habe Gott die Welt und Alles geschaffen (c. 4 u. 30), und halte das All durch seinen Geist zusammen (c. 6).

Den Sohn Gottes nennt er das in der Idee und im Wirken (ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ) beim Vater seiende Wort (c. 10 u. 30) und erklärt ihn ferner als Einheit und Kraft des Geistes, als Verstand und Wort (νοῦς καὶ λόγος) des Vaters (c. 10).

Der heilige Geist ist, wie Athenagoras c. 10 (vgl. c. 24) sagt, ein Ausfluss Gottes, ausgehend und zurückkehrend gleich einem Sonnenstrahl.

Von den Christen sagt er c. 24, dass sie eine Menge von Engeln anerkennen, welche der Schöpfer durch sein Wort vertheile und ordne, als seine Diener für die Elemente, den Himmel und die Welt, und um ihre Ordnung zu sorgen. Desgleichen gebe es auch böse Engel und Dämonen, einen Fürsten der Materie und ihrer Gestaltung (ὁ τῆς ὕλης καὶ τῶν ἐν αὐτῇ εἰδῶν ἄρχων), sowie auch andere Engel, welche in der Luft und auf der Erde lebten (c. 25).

Alles dies ist, versichert Athenagoras c. 1 u. 11, der Glaube der Christen, deren Lehrer die gottbegeisterten Propheten seien (c. 7 u. 25). Im c. 23 spricht er über die Ehe und die Vorzüglichkeit des Coelibats. Jeder von ihnen, sagt er, halte sein Eheweib als Weib bis zur Kindererzeugung und nicht darüber hinaus zur Pflege der sinnlichen Lust. Es fänden sich auch Viele bei ihnen, Männer und Frauen, welche im unverheiratheten Stande alterten, in den Hoffnung, so um so mehr mit Gott verbunden zu sein. Denn in Jungfrauschaft und Enthaltsamkeit zu leben bringe Gott näher, während der blosse Gedanke und die Begierde von Gott abführe. Der Christ sei entweder

unverheirathet und enthaltsam, oder im Stande Einer Ehe; denn die zweite Ehe sei ein anständiger Ehebruch (εὐπρεπὴς μοιχεία), wie aus dem Worte des Herrn hervorgehe: „Wer sein Weib entlässt und ein anderes heirathet, bricht die Ehe“ (Matth. c. 19 v. 9), wodurch sowohl die Ehescheidung, als auch die Wiederverheirathung untersagt sei. Wenn auch das Weib verstorben sei, so dürfe sich Keiner von seinem ersten Weibe abwenden, ohne ein verborgener Ehebrecher zu sein.

Diese Lehren und Lehrentwickelungen weisen zwar auf die Schriften des alten und neuen Testaments hin; unterstellen aber ausserdem noch eine andere Quelle zur Erkenntniss des Christenthums.

In der Legatio nennt Athenagoras die Schriften des neuen Testaments selbst nirgends; auf die Propheten aber beruft er sich öfters. Sodann kömmt in der Schrift de Resurrectione eine Stelle vor, wo er sich auf Aussprüche eines nicht näher bezeichneten Apostels beberuft. Er sagt nämlich c. 18: „Es muss nach dem Apostel dieses Verwesliche und Zerstörbare die Unverweslichkeit anziehen, damit, wenn durch die Auferstehung die Verstorbenen lebendig gemacht sind, das Getrennte, oder auch das überallhin Aufgelöste wieder vereinigt ist, Jeglicher in rechtlicher Weise erhalte, was er im Leibesleben gethan hat, sei es Gutes, sei es Böses.“ Diese Stelle enthält eine Verbindung von 1 Cor. c. 15 v. 53 und 2 Cor. c. 5 v. 10. Die erste Stelle ist etwas erweitert, sonst wörtlich, während die zweite ein reines Gedächtnisscitat ist.

Die Stellen des alten Testaments werden nach den LXX citirt, bald mehr bald weniger wörtlich, so dass sie sich als Citate aus dem Gedächtniss darstellen; so c. 9 (S. 10 bei Galland), wo das erste Citat aus den Propheten ein reines ganz allgemeines und deshalb nicht aufzufindendes Gedächtnisscitat ist*). Das zweite Citat ist fast wörtlich aus Jes. c. 44 v. 6 mit geringer Aenderung. Das dritte Citat daselbst ist wörtlich aus Jes. c. 43 v. 10, nur dass er σώζων, das letzte Wort des Verses, auslässt. Das vierte Citat ist aus Jesaias

*) Galland z. d. St. citirt zwar Jes. c. 41 v. 4; das Citat ist aber unrichtig.

c. 66 v. 1, zwar nicht ganz wörtlich, doch sind die Abweichungen nicht bedeutend. Ein wörtliches Citat aus Prov. c. 8 v. 22 steht c. 10 (S. 11).

Auf Schriften des neuen Testaments beruft er sich in der Legatio nirgends; sondern es kommen nur indirekte Anführungen und Beziehungen auf neutestamentliche Stellen vor; nur Einigemale mehr direkte mit φησίν eingeführte.

Auch in der andern Schrift des Athenagoras herrscht dasselbe Verhältniss, mit Ausnahme der oben angegebenen Stelle, wo er sich auf einen Apostel beruft.

Die neutestamentlichen Citate selbst betreffend, so finden wir bei Athenagoras erstlich allgemeine Anführungen von Stellen; so Legat. c. 1 (S. 4), wo es heisst: „Wir haben gelernt, nicht allein nicht wieder zu schlagen, selbst nicht zu rechten mit denen, welche uns abführen und fortschleppen; sondern denen, die etwa uns an den Kopf schlagen, auch den andern Theil des Hauptes zum Schlagen darzubieten, und den Andern, wenn sie uns das Gewand nehmen, auch den Mantel zu übergeben.“ Diese Stelle ist dem Inhalte nach bei Matth. c. 5 v. 39 in Verbindung mit Luc. c. 6 v. 29 enthalten, und zwar so, dass beide Stellen zu Einem Ausspruch verbunden sind.

In c. 11 (S. 11 u. 12) ist ein ähnliches, obwohl mehr direktes Citat. Der Anfang desselben ist fast wörtlich nach Luc. c. 6 v. 27. 28, nur mit einigen Auslassungen. Das darangeknüpfte von προσεύχεσθε an folgende stimmt wörtlich mit Matth. c. 5 v. 44. 45.

In c. 12 (S. 13) steht ein Citat nach Luc. c. 6 v. 32. 34, aber nicht wörtlich und mit Reminiscenzen an Matth. c. 5 v. 46 verbunden. Das Citat in der Legat. c. 32 (S. 33) steht fast wörtlich bei Matth. c. 5 v. 28. Ebenso findet sich c. 33 die Stelle Matth. c. 19 v. 9 ganz wörtlich, aber mit der dogmatisch bedeutenden Auslassung der Worte: μὴ ἐπὶ πορνείᾳ.

Ueber die Beschaffenheit des Citates in der Schrift de Resurrectione c. 18 (S. 53), des einzigen, wo eine Berufung auf einen Apostel statt findet, war schon oben Rede.

Endlich ist noch zu erwähnen, dass Athenagoras Legat. c. 32 eine

Stelle citirt mit den Worten: λέγοντος τοῦ λόγου. Dieselbe findet sich aber in der heil. Schrift nicht vor. Athenagoras spricht hier von der Sittenreinheit der Christen in Bezug auf das geschlechtliche Verhältniss, gegenüber der Unreinheit der Heiden. Er beruft sich hierbei auf einen Ausspruch des Herrn (Matth. c. 5 v. 28): ὁ γὰρ βλέπων, φησί, γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς, ἤδη μεμοίχευκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. Selbst das Verwandtschaftsverhältniss, bemerkt er, werde so geübt, dass der Leib unbefleckt und unverderbt bleibe. Zum Beweise fügt er zwei Aussprüche hinzu, den erstern mit den Worten: πάλιν λέγοντος τοῦ λόγου· ἐάν τις διὰ τοῦτο ἐκ δευτέρου καταφιλήσῃ, ὅτι ἤρεσεν αὐτῷ. Hieran reiht sich der weitere Ausspruch mit den Worten: καὶ ἐπιφέροντος· οὕτως οὖν ἀκριβώσασθαι τὸ φίλημα, μᾶλλον δὲ τὸ προσκύνημα δεῖ· ὡς εἴ που μικρὸν τῇ διανοίᾳ παραθολωθείη, ἔξω ἡμᾶς τῆς αἰωνίου τιθέντος ζωῆς. Jene Lehre (λόγος) enthielt also specielle sittliche Vorschriften, zu welchen in Betreff des φίλημα und der προσκύνησις (adgeniculatio) Tertullian de Poenit. c. 9 nähern Aufschluss giebt*).

Diese beiden Stellen bezeichnen offenbar eine andere Quelle ausser den Schriften des alten und neuen Testaments, woraus Athenagoras schöpfte. Galland z. d. St. S. 33 not. 7 glaubt, dass Athenagoras diese Stelle aus einer apokryphischen Schrift entlehnt habe. Athenagoras deutet aber durch den Ausdruck πάλιν λέγοντος τοῦ λόγου an, dass er so wie oben mit φησί einen Ausspruch des Herrn aus dem alten oder neuen Testamente anführen will. Vgl. Clem. Alexandr. Paedag. III S. 258 lin. 5. Da Athenagoras aus dem Gedächtnisse citirt, so ergiebt sich, dass er diese Aussprüche, welche er gehört, oder auch irgendwo gelesen hatte, als solche anführt, und dass er sie für Aussprüche des Herrn hielt, obgleich sie in der heiligen Schrift nicht stehen.

Dass Athenagoras die heil. Schrift demnach nicht für die alleinige Quelle christlicher Lehre hielt, sondern die christlichen Vorschriften auch anderswoher entnahm, folgt aus dieser Stelle in Verbindung mit

*) Vgl. Galland z. d. St.

den obigen Erscheinungen und Lehrentwickelungen, welche alle das Kerygma zur Grundlage haben.

§. 76.
Theophilus.

Theophilus, der sechste Bischof nach Petrus in dem syrischen Antiochien*), war von Geburt ein Heide, und sodann zum Christenthum bekehrt ein eifriger Förderer und Vertheidiger desselben, wovon seine auf uns gekommenen, unter Kaiser Commodus, nach 180 n. Chr. verfassten drei Bücher ad Autolycum Zeugniss ablegen. Ausserdem schrieb er eine Evangelienharmonie, Commentare zu Matthäus, eine Schrift gegen Marcion und andere kirchliche Schriften, welche aber sämmtlich verloren gegangen sind.

In der Schrift ad Autolycum verfolgte Theophilus hauptsächlich den Zweck, dem Heiden Autolycus zu beweisen, das die christliche Religion nicht, wie die Heiden behaupteten, eine neue und nicht zu begründende Lehre, sondern eine alte und wohlbegründete sei. Deshalb entlehnt er seine Beweise fast sämmtlich aus dem alten Testamente und fordert den Autolycus wiederholt auf, die Propheten zu lesen, um so die Wahrheit zu finden. Vgl. ad Autol. lib. I c. 14, lib. II c. 34 u. 35, lib. III c. 4. 16. 29. Zugleich bemerkt er, dass er selbst durch die heil. Schriften der Propheten zum Glauben an Gott und die Auferstehung gelangt sei.

Sonach legt Theophilus seinem Gegner Autolycus gegenüber das Hauptgewicht auf die Propheten des alten Testaments. Jedoch bemerkt er lib. III c. 12, dass die Propheten und Evangelien übereinstimmten, indem Alle (Propheten und Evangelisten) durch den Geist Gottes inspirirt geredet hätten. Aber direkt verweist er den Autolycus nirgends auf die Schriften des neuen Bundes, obschon er im zweiten und dritten Buche von ihnen Gebrauch macht und selbst auch, wiewohl mehr indirekt, im ersten Buche, indem er sich lib. I c. 7 und c. 14 paulinischer Ausdrücke und Sentenzen bedient.

---

*) Hieron. Catal. c. 25 u. Epist. 121 (al. 151) ad Algasiam Quaest. 6.

Seine Citate aus den Evangelien a. a. O. lib. III c. 12 haben das Eigenthümliche, dass er zunächst als evangelische Rede die Stelle Matth. c. 5 v. 28 frei anführt und damit den Schluss von v. 32 verbindet. Ebenso verbindet er c. 14 die Stellen Matth. c. 5 v. 44. 46 und c. 6 v. 3 in einem freien Citate und unter der Formel: τὸ εὐαγγέλιον (λέγει). Mit den Worten: κελεύει ὁ θεῖος λόγος citirt er lib. III c. 14 einen Theil von 1 Timoth. c. 2 v. 2 und von Rom. c. 13 v. 7. 8. in gleichfalls freiem Citate.

Seinem oben angeführten Zwecke gemäss hatte Theophilus keine Veranlassung, sich über die kirchliche mündliche Ueberlieferung direkt auszusprechen; dennoch aber fehlt es bei ihm nicht an indirekten Hinweisungen auf dieselbe. Wir rechnen hierher:

1) ad Autol. lib. II c. 14 spricht er zunächst von dem alten Testamente als Quelle der Wahrheit und sagt: „Hätte die Welt nicht das Gesetz Gottes und die Propheten gehabt, woraus Süssigkeit, Erbarmung, Gerechtigkeit und Belehrung über die heiligen Gebote Gottes fliessen und quellen, so würde sie wegen der Schlechtigkeit und der darin begangenen Sünden bereits zu sein aufgehört haben.“ Hierauf zeigt er, dass er die Kirche für die Inhaberin der wahren Lehre hält, indem er fortfährt: „Wie es in dem Meere wohnliche, bewässerte und fruchtbare Inseln giebt mit Rheden und Häfen als Zuflucht für die, welche überwintern: so hat Gott in der von Sünden wogenden und stürmenden Welt die Versammlungen (συναγωγάς) gegeben, nämlich die heiligen Kirchen, in welchen wie in guten Häfen auf Inseln die Lehren der Wahrheit sind. Dahin flüchten die, welche gerettet werden wollen, die Freunde der Wahrheit, und die, welche dem Gerichte und dem Zorne Gottes entrinnen wollen.“ Dass Theophilus hier an die christliche Kirche denkt, dies folgt besonders aus dem alsbald darauf folgenden Gedanken, worin die häretischen Lehren (die διδασκαλίαι τῆς πλάνης und die αἱρέσεις) den Lehren der Kirche entgegengesetzt werden. Unter den Lehren der Wahrheit in deren Besitz die Kirche ist, denkt er sich zwar zunächst die im alten Testamente enthaltene Lehre; jedoch schwerlich diese allein, da sie schon in den Schriften des alten Testaments selbst sicher niedergelegt war.

Ausserdem hätte sich Theophilus in diesem Falle mit demselben Rechte auch auf die jüdischen Synagogen berufen müssen, wo diese Lehren gleichfalls aufbewahrt wurden. Als Christ denkt er sich aber die Kirche als die Inhaberin und Bewahrerin der ganzen Wahrheit, und als solche, welche im Gegensatze gegen die Häresien die christliche Wahrheit, ungeachtet aller feindlichen Bestrebungen, stets festhalte. So also ist die Kirche die Inhaberin der wahren Lehre und die berechtigte Lehrerin.

2) Bei Theophilus finden sich einige Lehren, welche er als christliche Lehren aufstellt, obgleich sie ihre volle Begründung nicht in den Schriften des alten oder neuen Testaments haben. So sagt er lib. II c. 10 über das Verhältniss Gottes zum Logos: Ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνθιάθετος ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις. Im c. 22 unterscheidet er zwischen dem λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός und weist den Uebergang des erstern zum zweiten nach, indem er zugleich bemerkt, dass der Logos durch die Propheten geredet habe. In lib. II c. 27 erklärt er: Gott habe den Adam weder sterblich noch unsterblich gemacht, sondern fähig für beides.

Ferner sagt er lib. II c. 18: Gott habe zum λόγος und zu der σοφία gesprochen: „Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bilde u. s. w.“ *). Nach c. 22 hatte der Logos im Paradiese mit Adam geredet.

Diese Lehrentwickelungen und Auslegungen konnten von Theophilus nur gemacht werden, wenn er selbst die Schriften des alten und neuen Testaments nicht für die alleinige Quelle des christlichen Glaubens hielt, sondern wenn er dem Kerygma auf Grund der kirchlichen Ueberlieferung eine selbstständige Stellung daneben einräumte.

*) Die Stelle Gen. c. 1 v. 26 wird von den Vätern gewöhnlich in diesem Sinne erklärt. Auch die Väter auf der Synode zu Antiochien im Jahre 269 n. Chr. sagten: Gott habe zu dem Sohne geredet und gesagt: Lasset uns den Menschen machen u. s. w. Desgleichen erklärten sie, dass der Logos dem Abraham und den übrigen Patriarchen erschienen sei.

§. 77.
Polycrates und der Streit über die Osterfeier.

Unter den Fragmenten, welche Eusebius (H. E. lib. V c. 24) aus dem Synodalschreiben des um 196 n. Chr. lebenden Bischofs Polycrates von Ephesus an Papst Victor aufbewahrt hat, ist eine Stelle für unsern Zweck nicht ohne Bedeutung.

Polycrates beruft sich in jenem Schreiben zum Beweise, dass die Osterfeier am 14. Monatstage (Nisan) zu begehen sei, auf den Apostel Philippus und dessen Töchter; ferner auf den Apostel Johannes, auf Polycarpus, die Bischöfe Thraseus und Sagaris, auf Papyrius und Melito, und endlich auf weitere sieben ihm verwandte Bischöfe, und bemerkt, diese Alle hätten das Pascha an dem Tage gefeiert, wo die Juden das gesäuerte Brod entfernten. Diesen Gebrauch hätten sie κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, d. i. nach dem apostolischen überlieferten Kerygma, beobachtet, indem sie hiervon nicht abwichen, sondern die Glaubensregel befolgten (μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες).

Diese Stelle ist wenn auch nicht zum Beweise der dogmatischen, so doch für die rituelle Tradition von Bedeutung. Polycrates hält nämlich dem Papst Victor die Tradition der Bischöfe von Ephesus und mehrerer anderer Bischöfe in Kleinasien entgegen, und erklärt hierauf gestützt jenen Gebrauch in Betreff der Osterfeier für einen mit der mündlichen Verkündigung übereinstimmenden und für nach dem Canon des Glaubens stattfindend. Er versucht keinen Beweis aus den Evangelien für seine Behauptung, wobei er sich auf das Evangelium des Johannes hätte berufen können; sondern er beweist lediglich aus der Ueberlieferung.

Ebenso verfährt in derselben Angelegenheit der Bischof Theophilus von Caesarea*); indem er sich in seinem Synodalschreiben auf die Tradition und den überkommenen Gebrauch der zu Cäsarea versammelt gewesenen Bischöfe, so wie auf die Kirche in Alexandrien beruft.

---

*) S. Euseb. H. E. lib. V c. 25.

Auch die gesammte Kirche Asiens berief sich, wie Eusebius (a. a. O. lib. V c. 23) bemerkt, auf ihre Tradition gegenüber den übrigen Kirchen, welche sich gleichfalls auf die Tradition stützten, und wornach die Auferstehung des Herrn nur an einem Sonntage gefeiert, und die Fastenzeit nur durch diesen Sonntag beendigt werden durfte.

In derselben Sache hat auch der heil. Irenäus, Bischof von Lyon, ein Synodalschreiben an Papst Victor verfasst, worin er bemerkt: „Die verschiedene Observanz des Fastens schreibe sich von den Vorfahren her, welche weniger sorgfältig eine aus Einfalt und Unerfahrenheit stammende Gewohnheit überliefert hätten. Da diese Verschiedenheit den Frieden nicht gestört habe, so zeuge sie für die Uebereinstimmung im Glauben.“ Er führt sodann an, dass dieselbe Frage schon früher, als Polycarpus nach Rom gekommen, zwischen diesem und dem Papste Anicetus verhandelt worden sei. Beide hätten sich hierin auf die Ueberlieferung berufen, und deshalb sei der Friede unter ihnen nicht gestört worden*).

Für die Tradition als Glaubensquelle folgt zwar aus diesen Vorgängen direkt nichts; wohl aber sind dieselben darum von Bedeutung, weil sie uns zeigen, wie man in Sachen, die für das kirchliche Leben von grosser Wichtigkeit waren, sich nicht auf die heil. Schriften, sondern auf die Tradition berief; wie denn auch der Streit über die Osterfeier endlich nach der Tradition auf dem ersten Concil von Nicaea im Jahre 325 n. Chr. endgiltig entschieden wurde.

§. 78.
Cajus.

Als die Unitarier Theodotus der Gerber und Artemon sammt deren Anhängern zur Vertheidigung ihrer gegen die Gottheit Christi gerichteten Irrlehre die Behauptung aufstellten: Diese ihre Lehre sei die apostolische Lehre der ersten Kirche bis auf Papst Victor gewesen, unter dessen Nachfolger Zephyrinus aber sei die Wahrheit verfälscht worden; da widerlegte der römische Presbyter Cajus in sei-

*) Euseb. H. E. lib. V c. 24.

ner Schrift Parvus Labyrinthus dieselben dadurch, dass er ausführte, sowohl die heil. Schrift, als die vor Victor lebenden kirchlichen Schriftsteller Justin, Miltiades, Tatian, Clemens Alexandrinus, Irenäus, Melito und Andere enthielten die kirchliche Lehre von der Gottheit Christi; auch sei dieselbe in kirchlichen Psalmen und Hymnen niedergelegt*).

Auf diese Weise widerlegte Cajus diese Irrlehrer aus der heil. Schrift und aus der in andern kirchlichen Urkunden enthaltenen kirchlichen Ueberlieferung. Wäre die heil. Schrift nach dem Glauben des Cajus und seiner Zeitgenossen die einzige Quelle des christlichen Glaubens gewesen; so hätte es diesem römischen Presbyter nicht einfallen können, seine Widerlegung ausser der Schrift auch auf die Tradition zu gründen.

Ferner sagt Cajus bei Eusebius a. a. O. von denselben Häretikern: „Sie haben die heil. Schriften ohne Scheu verfälscht, den Canon des alten Glaubens verachtet, und Christus verkannt.“ Unter dem Canon des Glaubens ist der kirchlich überlieferte Lehrinhalt nach kirchlicher Auffassung zu verstehen. Cajus unterscheidet denselben von der heil. Schrift selbst, und weist somit auch hier auf jenes zweite Glaubensprincip hin.

§. 79.
Hippolyt.

Wir kommen zu dem unter Alexander Severus zu Anfang des dritten Jahrhunderts lebenden Bischof Hippolyt, einem Schüler des heil. Irenäus und Verfasser einer nicht geringen Anzahl von Schriften verschiedenen Inhalts, wovon jedoch nur wenige, und zwar grösstentheils unvollständig auf uns gekommen sind.

Die Frage, wo Hippolyt, welchen die Kirche zu ihren Heiligen zählt, Bischof gewesen sei, ob im Portus bei Rom, oder in Rom selbst, ist in neuester Zeit von Bunsen neu angeregt und von Döllinger gegen

*) Euseb. a. a. O. lib. V c. 28. Ueber Cajus als den Verf. des Parvus Labyrinthus vgl. Möhler Patrol. I S. 618.

Bunsen mit siegreichen Gründen dahin entschieden worden, dass an dem Episcopate Hippolyts in Rom selbst kaum mehr zu zweifeln ist *).

Ein direktes Zeugniss über die Tradition als Quelle des christlichen Glaubens ist bei Hippolyt nicht vorhanden. Denn wenn er in der Schrift contra Haeresin Noeti c. 17 sich in Betreff des Glaubens an die Menschwerdung des göttlichen Logos auf die Ueberlieferung der Apostel beruft; so weist er an dieser Stelle dem Zusammenhange nach zunächst auf das von den Aposteln in ihren Schriften niedergelegte Kerygma hin, auf Grund dessen er im Vorhergehenden seinen Beweis aufbaute. Wenn es nun auch befremdend erscheinen mag, dass er das von nur einigen Aposteln schriftlich verzeichnete Kerygma über den Logos mit den Worten: Ueberlieferung der Apostel, παράδοσις τῶν ἀποστόλων, ausdrückt; so ist doch mit Rücksicht auf Hippolyts vorausgegangene Beweisführung und dessen unten noch näher zu erörternde Bemerkung im c. 9 derselben Schrift wenigstens kein direkter Beweis für die Tradition aus dieser Stelle zu führen.

Desgleichen legen wir auch auf die Stelle contra Noetum c. 1 kein Gewicht, wo Hippolyt erzählt, dass Noetus von den seligen Presbytern (μακάριοι πρεσβύτεροι) berufen, und coram ecclesia über seine Irrlehre befragt worden sei, wobei sich als Endresultat ergeben habe, dass die versammelten Kirchenlehrer sagten: „καὶ ταῦτα λέγομεν ἃ ἐμάθομεν.“ Hierauf hätten sie den Noetus aus der Kirche verstossen **). Wenn auch nach ähnlichen Aeusserungen von Concilien wahrscheinlich, so ist doch nicht strenge zu beweisen, dass in dieser Stelle das ἐμάθομεν sich auf das überlieferte mündliche Kerygma beziehe; zumal da Epiphanius, welcher ebenfalls diese Antwort der Presbyteri erwähnt, bemerkt: die heil. Väter hätten sich darauf berufen, dass sie so aus den heil. Schriften gelernt hätten ***).

Bedeutungsvoller erscheint schon die Stelle aus Hippolyts Sermo de Theol. et Incarnat. contra Beronem et Heliconem c. 4: Τὸ γὰρ

*) S. J. Döllinger Hippolytus und Callistus, oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Regensburg 1853. S. 72—114.

**) Galland. Bibl. Patr. T. II. S. 454.

***) Vgl. Routh. a. a. O, T. II S. 374.

μυστήριον τῆς θείας σαρκώσεως, ἀποστόλοις τε καὶ προφήταις καὶ διδασκάλοις, διττὴν καὶ διαφορὰν ἔχον διέγνωσται τὴν ἐν πᾶσι φυσικὴν θεωρίαν*), d. h. Mysterium namque divinae incarnationis Apostolis et prophetis atque doctoribus duplam ac diversam in omnibus habere naturalem theoriam dinoscitur.

Aus den von Anastasius gemachten Auszügen aus demselben Sermo fügen wir noch hinzu, was c. 6 (S. 471 bei Galland) in Betreff derer, welche in Christus einen dreifachen Willen und eine eben so vielfache Wirkung annahmen, gesagt ist: „Nihilominus et isti sanctos prophetas et apostolos ac Doctores, quia et super hos qui in ipsis locutus est, immo et nunc per eos affatur, sanctissimum spiritum anathematizant, et traditam per eos nobis ab illo sanctam et immaculatam fidem novis adulterantes adinventionibus abnegant,“ und c. 7 (S. 472): „Deus enim simul et homo Salvator exsistens duas tantum congruentes sibi naturas et voluntates et operationes, id est divinam et humanam habet, quemadmodum inclyti praeceptores nostri ac doctores affirmant.“

Demnach beruft sich Hippolyt zum Beweise für die Wahrheit seiner vorgetragenen Lehre über die Menschwerdung Christi, und insbesondere über den zweifachen Willen und Wirksamkeit in dem Menschgewordenen Christus, nicht bloss auf die Propheten und Apostel, wie er doch musste, wenn die Lehre der Doctores dabei nicht mit ins Gewicht fiel, sondern auch auf diese, und die Lehre dieser drei hält er für die wahre, vom heil. Geiste stammende Lehre.

In den Fragmenten aus Hippolyts Commentar zu Proverb. c. 9 v. 1 erklärt Hippolyt die Worte: Ὑπήρησε στύλους ἑπτά von den Gnadengaben des heil. Geistes, und bemerkt sodann: Andere erklärten den Ausdruck von den ἑπτὰ θεῖα τάγματα τὰ διὰ τῆς ἱερᾶς αὐτοῦ καὶ θεοπνεύστου διδασκαλίας τὴν κτίσιν βαστάζοντα, ἤγουν τοὺς προφήτας, τοὺς ἀποστόλους, τοὺς μάρτυρας, τοὺς ἱεράρχας, τοὺς ἀσκητάς, τοὺς ὁσίους καὶ τοὺς δικαίους. Wenn nun Hippolyt diese Erklärung auch selbst nicht zur seinigen macht; so verwirft er doch mit keinem Worte

*) Galland. a. a. O. S. 467.

den Gedanken selbst, wornach Propheten, Apostel, Märtyrer, Kirchenvorsteher u. a. die Säulen sind, welche das Gebäude der göttlichen Lehre tragen. So konnte aber Hippolyt nicht denken, falls er die Schriften des alten und neuen Testaments für die einzigen Säulen des Christenthums hielt.

Ferner lehrt derselbe in seinem Werke de Christo et Antichristo c. 3 (Galland. S. 418), dass der Logos durch die Propheten geredet habe. Sodann sagt er daselbst c. 45 (S. 432): Johannes der Täufer habe nach seiner Tödtung durch Herodes als Vorläufer Christi im Hades gepredigt.

Diese beiden Lehren Hippolyts sind nicht aus der heil. Schrift. Sie kommen aber auch bei mehreren Vätern und Kirchenschriftstellern früherer Zeit vor, was schon oben von uns bemerkt worden ist. Hielt nun Hippolyt die heil. Schrift für die einzige Quelle der christlichen Lehre, so konnte er diese beiden Lehren als christliche nicht vortragen.

Im Λόγος πρὸς τοὺς Ἕλληνας c. 1 giebt Hippolyt Erklärungen über den Hades und über den Zustand der Verdammten und der Seligen, sowie c. 3 über das letzte Gericht, woraus offenbar wird, dass er sich nicht bloss auf die heil. Schriften des alten und neuen Testaments stützt, um daraus die christliche Lehre zu entnehmen und zu begründen.

Zu demselben Resultate führen auch folgende Erscheinungen bei Hippolyt: Im c. 4 (S. 456) contra Noetum äussert er sich über die Stelle Jesai. c. 45 v. 14. 15 „in te est Deus“ so, dass er sagt: In Wem ist aber Gott, ausser in Christus Jesus, dem Logos des Vaters und in dem Mysterium der οἰκονομία. Die Stelle Jesai. c. 45 v. 12: „ego excitavi eum cum iustitia“ erläutert er dahin, dass der Vater vom Sohne rede, und erklärt die Stelle durch Röm. c. 8 v. 11; eine Stelle, die auf jene erstere sich nicht bezieht, und die Hippolyt nur zur Erklärung gebrauchen konnte, wenn ihm etwas Anderes als der einfache Sinn jener Stelle, nämlich die traditionelle kirchliche Auffassung der Stelle, zu Gebote stand. Hierher gehört auch im c. 12 die Erklärung von Jes. c. 65 v. 1, welche Stelle er auf den Logos bezieht;

weil der Apostel Johannes die Lehre der Propheten in seinem Prologe zusammenfasse.

In der Schrift de Christo et Antichristo c. 7 (S. 449) führt Hippolyt als Worte Christi Folgendes an: Γενεθήτω ὦ πάτερ ὁ ναὸς αὐτῶν ἐρημωμένος. Diese Stelle findet sich nicht im neuen Testamente. Ebenso citirt er in dem Fragmente aus einem bei Theodoret erhaltenen Briefe (S. 449) einen Ausspruch Christi an Thomas: Δεῦρο, ψηλάφησον καὶ ἴδε, ὅτι πνεῦμα ὀστοῦν καὶ σάρκα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα. Nach dem neuen Testamente sprach Christus solche Worte nicht zu Thomas. Bei Luc. c. 24 v. 39 ist die fast gleichlautende Stelle, aber an sämmtliche Jünger gerichtet.

In dieser Weise konnte Hippolyt nicht citiren, wenn er die heil. Schrift als die einzige Quelle der Aussprüche Christi ansah. Endlich de Theol. et Incarnat. c. 8 nennt Hippolyt die Mutter Jesu παναγία ἀειπάρθενος Μαρία (Galland. II S. 469), eine Erklärung der Stelle Mtth. c. 1 v. 25, die lediglich auf der kirchlichen Ueberlieferung beruht.

So fehlt es also nicht an indirekten Zeugnissen bei Hippolyt, welche darthun, dass auch er, ebenso wie seine rechtgläubigen Vorfahren, die Tradition als Quelle des christlichen Glaubens anerkannte.

Dennoch aber wird gerade Hippolyt öfters und vorzugsweise als ein solcher angeführt, bei welchem die Lehre von der Schrift als alleiniger Glaubensquelle ganz entschieden ausgesprochen sei. Man beruft sich hierbei namentlich auf eine Stelle in dessen Schrift contra Haeresin Noeti c. 9 (Galland. II S. 459), worauf schon Fabricius in seiner Ausgabe Hippolyts hingewiesen hatte, und auf welche noch jüngst Bunsen als auf eine schlagende Stelle aufmerksam gemacht hat*).

Zunächst bemerken wir hierzu: Glaubte die katholische Kirche, dass Hippolyt in dieser Stelle die Tradition als Quelle der christlichen Lehre verwerfe, würde sie dann nicht Hippolyt eher als Irrlehrer verworfen haben, als dass sie ihn für einen Heiligen erklärte? Wenigstens wäre zu erwarten, dass sie seine betreffende Schrift, so wie sie bei

*) S. Bunsen Hippolytus und seine Zeit. Bd. I S. 367. Leipzig 1852.

Tatian und wie sie selbst bei Origenes und Tertullian verfuhr, als eine solche bezeichnet hätte, welche einen Irrthum in Sachen des Glaubens enthielt. Wenn sie dies nun nicht that, wenn sie vielmehr Hippolyt als rechtgläubig und als einen Heiligen anerkennt, musste sie dann nicht des Glaubens sein, dass Hippolyt an dieser Stelle der Traditionslehre keinen Eintrag thue?

Sehen wir uns nun die Stelle, zu welcher Bunsen a. a. O. die sehr entschiedene Bemerkung macht: „Die Aeusserungen über die höchste Auctorität der Schrift in allen Glaubenssachen sind so entschieden, wie die der Reformatoren,“ und S. 370: „Die Schrift ward von der alten Kirche wie von uns (Protestanten) als die einzige Quelle für unsere Erkenntniss der seligmachenden göttlichen Wahrheit angesehen,“ etwas näher an. Dieselbe lautet:

Εἷς θεός, ὃν οὐκ ἄλλοθεν ἐπιγινώσκομεν, ἀδελφοί, ἢ [ἐκ] τῶν ἁγίων γραφῶν· ὃν γὰρ τρόπον ἐάν τις βουληθῇ τὴν σοφίαν τοῦ αἰῶνος τούτου ἀσκεῖν, οὐκ ἄλλως δυνήσεται τούτου τυχεῖν, ἐὰν μὴ δόγμασι φιλοσόφων ἐντύχῃ· τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ὅσοι θεοσέβειαν ἀσκεῖν βουλόμεθα, οὐκ ἄλλοθεν ἀσκήσομεν ἢ ἐκ τῶν λογίων τοῦ θεοῦ. Ὅσα τοίνυν κηρύσσονται αἱ θεῖαι γραφαὶ ἴδωμεν, καὶ ὅσα διδάσκουσιν ἐπιγνῶμεν, καὶ ὡς θέλει πατὴρ πιστεύεσθαι πιστεύσωμεν, καὶ ὡς θέλει υἱὸν δοξάζεσθαι δοξάσωμεν, καὶ ὡς θέλει πνεῦμα ἅγιον δωρεῖσθαι λάβωμεν· μὴ κατ' ἰδίαν προαίρεσιν, μηδὲ κατ' ἴδιον νοῦν, μηδὲ βιαζόμενα τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδομένα, ἀλλ' ὃν τρόπον αὐτὸς ἐβουλήθη διὰ τῶν ἁγίων γραφῶν δεῖξαι, οὕτως ἴδωμεν.

Wir haben hier eine der Aeusserungen, deren ähnliche wir schon früher aufgewiesen haben; so bei Clemens Romanus, welcher 1 Cor. c. 45 zur fleissigen Lesung des alten Testaments auffordert; ferner bei Justin, wenn er sagt, dass die Evangelien Alles über Christus enthielten. Sodann in der Cohortatio und bei Athenagoras, welche die Propheten des alten Testaments als die einzigen Lehrer des Christenthums aufführten; obgleich Justin Einzelnes über Christus beibringt, was nicht in den Evangelien steht, und die Cohortatio und Athenagoras faktisch zeigen, dass sie ausser den Propheten auch noch andere Lehrer und Lehren als christliche unterstellen.

Wenn wir nun bei Hippolyt schon fanden, dass er Lehren, Lehrentwickelungen und Aeusserungen enthält, welche über die Schriften des alten und neuen Testaments hinausgehen und eine weitere Quelle unterstellen; so würden wir mindestens einseitig verfahren, wollten wir von ihm, dem Schüler des heil. Irenäus, welcher von der Tradition so nachdrücklich Zeugniss ablegte, auf Grund der obigen Stelle ohne Weiteres annähmen, dass er in Widerspruch mit sich selbst hier die Schriften des alten und neuen Testaments als die alleinige Glaubensquelle erkläre. Wir werden daher die Stelle jedenfalls näher untersuchen müssen.

Was sagt nun Hippolyt in der obigen Stelle, und was will er sagen?

Sehen wir auf den Zusammenhang derselben mit dem Vorhergehenden und Folgenden, so ergiebt sich: Noetus war von einem Concil als Irrlehrer verurtheilt. Hippolyt billigt diese Sentenz und sucht, da Noetus seine Irrlehre durch Stellen aus der heil. Schrift beweisen zu können glaubte, aus eben diesen Stellen und mit Beibringung noch anderer Schriftstellen, den Irrthum des Noetus zu beweisen. Diese Widerlegung des Noetus aus der heil. Schrift enthält mehrere Theile, so c. 2—6 mit einem Abschlusse, wo er bemerkt: Wenn nun Noetus zu sagen wage, Christus sei der Vater, so stimme dies nicht mit Joh. c. 20 v. 17, wo es heisse, dass Christus zu dem Vater gehe. Wolle er aber, dass wir das Evangelium verlassen und seinem Unverstande glauben, so gebe er sich vergebliche Mühe. Hierauf folgt c. 7 eine weitere Widerlegung des Noetus aus der Schrift. Im c. 8 bemerkt er, dass noch vieles Andere die Wahrheit seiner (Hippolyts) Aussage beweise. Daher müsse Noetus drei Personen in der Gottheit bekennen. Sodann giebt er kurz an, wie dabei die Einheit Gottes als Glaubenslehre bestehe, und fährt nun fort c. 8: Ταῦτα μὲν οὖν, ἀδελφοί, δείκνυται ἡμῖν συμφώνως εἰρημένα, d. h. hierüber herrscht unter den Brüdern (an welche die Schrift gerichtet ist) Uebereinstimmung. Es folgt nun eine kurze Erklärung des Einen Gottes, worauf er fortfährt: „Was will nun Noetus dagegen wagen, er, der die Wahrheit nicht einsieht? Da Noetus soweit bereits widerlegt ist, so wollen wir zum Be-

weise der Wahrheit kommen, um sie festzustellen, gegen welche so viele Ketzereien entstanden, die nichts zu sagen vermögen.“

Was für eine Wahrheit und welchen Beweis Hippolyt meint, dies ergiebt sich aus den folgenden Capiteln, wo wir finden, dass er die christliche Lehre über Gott und die Weltschöpfung ausführt und aus der heil. Schrift beweist, dass Gott dreipersönlich und der Logos Mensch geworden sei. Ueber das Wie der Menschwerdung bemerkt er c. 16, dass dies nicht geoffenbart sei, und fügt c. 17 hinzu: Für die Gläubigen genügten diese (von ihm beigebrachten) Zeugnisse; denn die Ungläubigen glaubten keinem. Darum möchten sie glauben nach der Ueberlieferung der Apostel, dass Gott, der Logos, vom Himmel herabgekommen sei in die heil. Jungfrau Maria; so sei er Mensch geworden in Allem ausser der Sünde, um die Nachkommen Adams zu retten uud den an ihn glaubenden Menschen die Unsterblichkeit zu verleihen. So sei nun das Wort der Wahrheit bewiesen, dass einer der Vater sei, und der Logos bei ihm, den der Vater zum Heile der Menschen gesandt habe, den das Gesetz und die Propheten vorherverkündigt hätten.

Die Wahrheit, welche Hippolyt von c. 9 an beweisen will, ist demnach die, dass er die Zweiheit der Personen, des Vaters und des Sohnes, positiv nachweist, und zwar durch Zeugnisse aus der heil. Schrift.

Nachdem er diesen Beweis bis zu c. 17 geführt hat, fordert er zum Glauben daran auf, als nach der Ueberlieferung der Apostel, dass die zweite Person der Gottheit Mensch geworden sei zum Heile der Menschen. Diese Ueberlieferung der Apostel ist, wie die auf jene Berufung folgende Recapitulation zeigt, das ganze apostolische Kerygma vom Menschgewordenen Logos.

An die Spitze seiner Beweisführung stellt nun Hippolyt c. 9 den oben angeführten Satz, worin er sagt, dass er aus den heil. Schriften vorlegen wolle, was darin in Betreff der Lehre von Gott dem Vater und dem Sohne enthalten sei, nicht in willkürlicher Behauptung (gleich Noetus und vielen andern Häretikern), und indem man dem, was Gott gegeben, Zwang anthue; sondern so wie Gott es durch die heil. Schriften

offenbaren wollen. Als Begründung führt er an, dass wir den Einen Gott nur durch die heil. Schriften erkennen, und dass die, welche Gott (als den Einen) verehren wollten, dies nur nach den Aussprüchen Gottes vermöchten. Es war dies eine Ansicht Hippolyts, welche er für richtig hielt, die aber auch Möglicherweise irrig sein konnte.

Dass aber Hippolyt hier nicht von der heil. Schrift im Gegensatze zur apostolischen und als solcher fortgepflanzten Tradition als der Quelle des christlichen Glaubens spricht, ist offenbar. Der Zusammenhang zeigt nämlich, dass er nur von den heil. Schriften spricht, insofern sie die Quelle sind, um den Einen Gott richtig kennen zu lernen. Sodann betrachtet er die Aussprüche Gottes als Quelle, um die der Einheit Gottes entsprechende Gottesverehrung zu erkennen.

Endlich redet er von der heil. Schrift und den Aussprüchen Gottes im Gegensatz gegen willkürliche, nicht zu beweisende Behauptungen der Häretiker und gegen eine unkirchliche Schriftauslegung; während er von dem, was er aus der heil. Schrift bewiesen hat, sagt, dass es nach der παράδοσις τῶν ἀποστόλων sei.

Es ist demnach eine irrige Behauptung, wenn man sagt, dass Hippolyt in der genannten Stelle die Sufficienz der heil. Schrift als Quelle des ganzen christlichen Glaubens im Gegensatz zu der Tradition lehre.

§. 80.

Nachdem wir somit die richtige Erklärung der Stelle in Hippolyts Schrift contra Haeresin Noeti c. 9 festgestellt haben, wollen wir noch einer andern Stelle gedenken, welche in der Schrift des ungenannten, gleichfalls zu Anfang des dritten Jahrhunderts lebenden Verfassers adversus Cataphryas steht*), und welche gleichfalls für die heil. Schriften als Glaubensquelle mit Ausschluss der Tradition zu sprechen scheint.

In dem Proömium dieses Werkes schreibt der Verfasser an Avircius Marcellus: „Er sei bis jetzt unschlüssig gewesen, seinem Auftrage, gegen die Häresie des Miltiades zu schreiben, nachzukommen,

*) S. Euseb. H. E. lib. V c. 16 u. 17.

aus Besorgniss, es möchte Einigen scheinen, dass er der Lehre des Evangeliums des neuen Testaments Etwas hinzufüge, oder hinzu anordne; welchem doch Etwas zuzufügen oder wegzunehmen nicht möglich sei für den, welcher nach dem Evangelium wandeln wolle."

Auch diese Stelle, so sehr sie für die Sufficienz der heil. Schrift zu sprechen scheint, ist zur Führung eines solchen Beweises unbrauchbar, was sich schon daraus ergiebt, dass, wenn der Verfasser von den Schriften des neuen Testaments gesprochen hätte, er durch diese seine Erklärung die Schriften des alten Testaments als Quelle ausgeschlossen hätte, indem er sagt: der Lehre des Evangeliums des neuen Testaments könne weder etwas hinzugefügt noch entzogen werden. Da nun das alte Testament Lehren enthält, welche im neuen Testamente nicht stehen, so dürften auch diese nicht geglaubt werden. Hieraus ergiebt sich schon, dass diese Stelle nicht von den Schriften des neuen Bundes zu verstehen ist, sondern dass sich der Ausdruck: ὁ τῆς τοῦ εὐαγγελίου καίνης διαθήκης λόγος auf das gesammte evangelische Kerygma bezieht. Dass der Verfasser aber nicht allein das schriftlich verzeichnete Kerygma meint, sondern und zwar hauptsächlich das traditionelle, dies folgt aus dem von ihm bald nachher Erzählten. Er bemerkt nämlich über den Ursprung der von ihm bekämpften Sekte, dass ihr Urheber Montanus angefangen habe zu reden und fremdartiges vorzubringen: παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν προφητεύοντα d. h. was gegen das nach der Ueberlieferung und von Anfang her in der Kirche Ueberkommene gewesen sei.

Der Verfasser hält den Montanus für einen Irrlehrer, weil er in seinen Lehren von der überkommenen kirchlichen Ueberlieferung abgewichen sei. Nach seiner Ansicht muss also diese Ueberlieferung in der Kirche und von jedem Rechtgläubigen festgehalten werden. Hieraus ergiebt sich, dass das obige Zeugniss in Verbindung mit dem zuletzt stehenden nicht nur nicht gegen, sondern für die Tradition als Quelle des christlichen Glaubens spricht.

§. 81.
Die Clementinen.

Die clementinischen Homilien sammt den beiden Briefen des Petrus an Jacobus und des Clemens an Jacobus, sowie die clementinischen Recognitionen sind als im Interesse des gnostischen Ebionismus verfasste Schriften im Allgemeinen nicht brauchbar, um daraus einen kirchlichen Lehrinhalt zu ermitteln. Der Ebionismus, wie er in den obigen Schriften niedergelegt ist, lehrte häretisch über den Erlöser, indem er die Gottheit Christi leugnete (Homil. XVI c. 14 u. 15) und Christus nur für einen von Gott gesandten Propheten der Wahrheit anerkannte (Homil. III c. 11). Das Erscheinen des Herrn auf Erden hielt er nur für bedingt nothwendig, ähnlich wie die Sendung des Moses (Homil. VIII c. 5). Er läugnete ferner die Ewigkeit der Höllenstrafen (Homil. III c. 6), so wie die Sünde Adams (Homil. II c. 51) und die Prüfung desselben an dem Baume der Erkenntniss (Homil. III c. 21). Um diese beiden letzten Behauptungen durchführen zu können, lehrten die Ebioniten, in den Schriften des alten Testaments werde viel Irriges von Gott ausgesagt, welches nicht von Moses, sondern durch Verfälschung in die Schriften gekommen sei (Homil. II c. 51, III c. 47). Ausserdem wird Homil. III c. 10 der Satz aufgestellt: Die Schrift sage Alles, Jeder finde darin, was er wolle, und wenn sich Jemand ein Dogma gebildet habe, so könne er dasselbe auch in der Schrift finden.

Diese, so wie noch manche andere Lehren des Ebionismus, wozu auch das Verbot der Ehelosigkeit gehört (vgl. Epiphan. Haer. XXX §. 2), weichen von dem Christenthum aufs Entschiedenste ab. Jedoch, so wie es nicht leicht eine aus dem Christenthum entstandene Häresie giebt, in der nicht auch Wahres zu dem Falschen gemischt wäre, so zeigen sich auch im Ebionismus und in den obigen Schriften Lehren, welche aus dem gesunden Christenthume hinübergenommen sind. So betrachtet der Verfasser der Clementinen Petrus als den Felsen, auf welchen die Kirche gegründet ist, welcher die Gewalt zu lösen und zu binden hat, und mit gleicher Machtvollkommenheit einen Nach-

folger ernennt (Homil. XVII c. 19 und Epist. Clem. ad Jacobum c. 2), Bischöfe erwählt und ihnen die Hände auflegt (Homil. III c. 63 u. 72).

Der Bischof ist, so erklärt er Homil. III c. 66. 70, ein Stellvertreter Christi und Gottes, welchem die Gläubigen gehorchen müssen, und der die Pflicht hat, die Kirche als seine schöne Braut zu schützen (das. c. 72). Ferner erkennt er eine hierarchische Gliederung in Bischöfe, Presbyter und Diakonen an, und erwähnt ausser ihnen noch der Katechisten (Homil. III c. 67 u. 71. Epist. Clem. ad Jac. c. 14).

Die Apostel erklärt er als die Lehrer der Wahrheit für Juden und Heiden (Homil. VIII c. 5). Während er überall das Hauptgewicht auf den Apostel Petrus legt, so erwähnt er doch auch allgemein die übrigen Apostel, besonders den Apostel Jacobus, als Bischof von Jerusalem, und den Apostel Paulus (Homil. XI c. 35).

Diese Lehren zeigen sich als keine bei den Ebioniten neu entstandene, so wie sich etwa die oben angeführten Irrlehren sofort als nothwendige Consequenzen ihres Systems und ihres Grundirrthums über Christus ergeben; sondern sie bezeugen das Alte, Bestehende, aus der christlichen Kirche Ueberkommene. Ebenso verhält es sich auch mit den in diesen Schriften niedergelegten Lehren über die Tradition und über die Schriftauslegung, welche Punkte wir hier noch näher erörtern wollen.

In dem Briefe des Petrus an Jacobus dringt Petrus darauf, dass seine Kerygmen weder einem Juden-, noch einem Heidenchristen ohne vorherige Prüfung, ob er auch würdig sei, übergeben werden sollen. Diese Vorsicht sei schon von Moses angewandt worden, und sei die Ursache gewesen, warum bei den Juden die Lehreinheit geblieben sei, indem sie keinen lehren liessen, bevor er gelernt habe die Schrift zu gebrauchen, wodurch sie nach dem überlieferten Canon die verschiedenen Schriftstellen erklärten und nicht durch die Schrift selbst, die Vielerlei aussage, abgeführt würden anders d. i. unrichtig zu denken. In gleicher Weise solle auch bei den Christen verfahren werden, damit die Lehre der Wahrheit sich nicht in verschiedene Meinungen spalte; sondern durch die würdig Befundenen der Glaube

bewahrt und der Canon der Wahrheit überall überliefert werde, indem diese Alles nach der apostolischen Ueberlieferung erklären.

Dass sich an dieser Stelle der Canon der Wahrheit auf die richtige und authentische Lehre der Wahrheit als Ganzes beziehe, ist schon oben §. 72 von uns nachgewiesen worden. Nach der Ansicht des Verfassers ist diese Lehre durch eine richtige und ununterbrochen fort überlieferte Schrifterklärung festzuhalten. Darum will Petrus, dass das bei den Juden gebräuchliche Verfahren auch in Betreff seiner Verkündigung beobachtet werde, damit nicht aus Unkenntniss der Ueberlieferung abweichende und falsche Lehrmeinungen zum Vorscheine kommen, und so die nothwendige Einheit der Lehre gefährdet werde.

Ganz in derselben Weise wird in dem Briefe des Clemens an Jacobus c. 2 der kirchlichen Ueberlieferung das Wort geredet. Clemens erklärt daselbst, dass er von Petrus den Auftrag erhalten habe, zu binden und zu lösen, als einer der den Canon der Kirche kenne. Hier bezeichnet Canon die in der Kirche vorhandene, durch Tradition fortgepflanzte Regel, oder das Princip, wornach die Binde- und Lösegewalt geübt werden soll. Dieses Princip bezieht sich nicht nur auf die Erklärung der Schrift, sondern auch auf den Inhalt der apostolischen Verkündigung und auf die Beurtheilung der Lehren und Handlungen, welche von Einzelnen gelehrt und geübt werden.

Im c. 17 sagt Clemens: Petrus sei erfreut gewesen, dass nach ihm nicht einem unkundigen, die lebendigmachenden Lehren nicht kennenden und von dem Canon der Kirche nichts wissenden Manne das Lehramt anvertraut sei. Das Kennen des kirchlichen Canons fällt hier nicht ganz zusammen mit der lebendigmachenden d. i. evangelischen Lehre; sondern enthält die Vorschriften der Kirche, ihre Lehren und Gebote sammt dem Princip, diese Lehren zu beurtheilen und richtig anzuwenden.

In den Homilien selbst steht Homil. II c. 15 der Ausdruck: „Die Lehre des prophetischen Canons" (λόγος τοῦ προφητικοῦ κανόνος) von dem Inhalte der richtig erklärten Schrift im Gegensatz zu der falschen des Simon und Anderer; und zeigt sich so im Gebrauche ähnlich mit der ersten im ersten Briefe enthaltenen Bedeutung des Wortes κανών.

Aus diesen Stellen in den Clementinen folgt erstlich, dass der Verfasser derselben ein kirchlich traditionelles Princip der Schriftauslegung anerkannte. Für das alte Testament gründete sich dasselbe darauf, dass diese Schriften dunkel und verschiedener Deutung fähig seien. Dieses Princip hatte auch Geltung für das neue Testament, weil, wie Homil. XVII c. 6 erklärt wird, Christus, welcher zu Frommen redete und dessen Zeit seines Wirkens kurz zugemessen war, nur kurze Sprüche ohne Beweise gegeben hatte, während seine Jünger ihn über das Verständniss des Einzelnen befragt und die nähere Erläuterung erhalten hatten. In Uebereinstimmung hiermit lässt daher der Verfasser der Recognitionen (lib. X c. 42) den Petrus zu Nicetas sagen: „Multas, ut video, ingeniosi homines ex his quae legunt verisimilitudines capiunt; et ideo diligenter observandum est, ut lex Dei cum legitur non secundum proprii ingenii intelligentiam legatur. Sunt enim multa verba in scripturis divinis, quae possunt trahi ad eum sensum, quem sibi unusquisque sponte praesumsit, quod fieri non oportet: non enim sensum, quem extrinsecus attuleris, alienum et extraneum debes quaerere, quem scripturarum auctoritate confirmes; sed ex ipsis scripturis sensum capere veritatis." Sodann fügt er hinzu: „Et ideo oportet ab eo intelligentiam discere scripturarum, qui eam a maioribus, secundum veritatem sibi traditam servat, ut et ipse possit ea quae recte suscepit competenter adserere."

Ferner enthalten die Clementinen ausserdem auch die Anerkennung eines traditionellen Lehrinhalts und Verständnisses desselben in der Kirche. Ein Bischof muss desshalb den Canon der Kirche kennen, damit er sein Amt würdig verwalten, binden und lösen könne und keine Irrlehren aufkommen lasse.

Dass der traditionelle Lehrinhalt und seine richtige Auffassung mündlich erlernt werden müsse, ergiebt sich besonders aus Homil. XVII c. 19, wo Petrus zu Simon Magus sagt: „Wenn du in Wahrheit mitarbeiten willst an der Wahrheit, so lerne zuerst von uns, was wir von Jenem (Christus) gelernt haben, und nachdem du ein Schüler der Wahrheit geworden bist, werde unser Mitarbeiter." Ebenso sagt Petrus in den Recognit. lib. VIII c. 37: „Nec aliquid proprium et

quod vobis non est traditum proloquamini; etiamsi vobis verisimile videatur; sed ea, ut dixi, quae ipse a vero propheta suscepta vobis tradidi, prosequamini, etiamsi minus plenae adsertionis esse videbuntur."

Wenn die Verfasser der obigen Schriften mit diesen ihren Lehren allein ständen, so wäre leicht zu vermuthen, dass diese Lehren bloss ihnen eigenthümlich, und dass sie im ebionitischen Interesse erfunden seien. Da wir aber diese Lehren bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten vorgefunden haben, und sie auch noch weiter aufweisen können, und da die traditionelle Schriftauslegung auch wirklich so, wie in den Clementinen behauptet wird, im Judenthume vorhanden war; so ergiebt sich, dass die Ebioniten diese Lehre nicht erfunden, sondern aus dem christlichen Glauben in ihre Häresie herübergenommen haben, wo sie dieselbe nun in häretischem Interesse zu benützen suchten.

Uebrigens sind die obigen Schriften ein ziemlich plumpes Machwerk der Ebioniten und verdienen nicht die Bedeutung, welche man ihnen gegenwärtig von mancher Seite beizulegen bemüht ist. Nichtsdestoweniger aber ist die Art und Weise wie darin von den Evangelien Gebrauch gemacht wird bemerkenswerth, und soll dieselbe von uns besonders darum noch näher erörtert werden, weil man in neuester Zeit apocryphische Evangelien für die Quellen der evangelischen Erzählungen und Citate in den Clementinen erklärt hat. Dass das κήρυγμα Πέτρου, eine apocryphische Schrift des zweiten Jahrhunderts, woraus zuerst Clemens Alexandrinus Stellen anführt*), nicht eine solche Quelle und Grundlage für die Clementinen sei, hat Credner Beitr. I S. 363 u. f. nachgewiesen. Dagegen hat man um so entschiedener behauptet, dass das sogenannte Evangelium des Petrus, dessen Existenz zuerst um 190 n. Chr. durch Bischof Serapion**) als einer pseudopetrinischen Schrift erwähnt wird, den Evangeliencitaten der Clementinen zu Grunde liege. Der versuchte Beweis hierfür hängt

*) Vgl. Grabe Spicil. Patr. et Haeret. I, 72 u. f. Credner Beitr. I S. 351—353.
**) S. Euseb. H. E. lib. VI c. 12.

mit der Frage nach den von Justin gebrauchten Evangelien auf das Engste zusammen. Aus den Abweichungen bei Justins Citaten von dem Texte der canonischen Evangelien schloss man auf ein anderes Evangelium und vermuthete, dass das von Papias genannte Marcus-Evangelium nicht unser canonischer Marcus, sondern das Evangelium des Petrus sei. Hiermit brachte man die Worte Serapions in Verbindung, und setzte somit eine Vermuthung in die Wirklichkeit um. Hierauf wies man nach, dass in den Clementinen wesentlich derselbe Evangelientext sei wie bei Justin, wenn auch in einer Ueberarbeitung *), und nun bedurfte man nur noch einer einfachen Folgerung, um das Evangelium Petri in den Clementinen zu finden. Unbeirrt von diesen haltlosen Resultaten werden wir unsere Untersuchungen zu führen haben.

§. 82.

Ueber die Benützung der canonischen Evangelien in den Clementinen.

In den clementinischen Homilien finden sich durchgängig nur kurze Aussprüche Jesu. Der Grund hiervon ist Homil. XVII c. 6 angegeben und stimmt theilweise mit Aeusserungen Justins über denselben Gegenstand überein **). Petrus sagt daselbst: „Als wahrer Prophet gebe unser Herr Jesus über die Wahrheit (περὶ τῶν τῇ ἀληθείᾳ διαφερόντων) kurze Aussprüche aus zweifachem Grunde, Einmal weil er die Rede an Gottesverehrer (θεοσεβεῖς) richtete, welche das zu glauben wussten, was von ihm als Ausspruch (ἀποφάσει) vorgetragen wurde; denn das Gesprochene war ihrer Gewohnheit nicht fremd. Zweitens aber, weil er eine Vorherbestimmung (προθέσμια) zu verkündigen hatte, bediente er sich nicht der Rede des Beweises, um nicht alle Zeit der προθέσμια auf Reden zu verwenden.“ Er fügt hinzu, dass die Jünger, wenn sie, was nur selten gewesen, das von ihm Gesprochene nicht verstanden, ihn besonders gefragt hätten.

*) Credner Beitr. I S. 435 u. f. Hilgenfeld Kritische Unters. über die Evangelien Justins u. s. w. S. 377 u. f.

**) Vgl. Justin Apol. I c. 61.

Dass aber die Quelle, woraus die Clementinen ihre Mittheilungen über Jesus und seine Lehre schöpften, nicht lediglich Aussprüche Jesu, sondern auch Geschichtserzählung und Parabeln enthielten, dies ergiebt sich aus Folgendem:

Homil. XI c. 35 und VIII c. 21 wird die Versuchung Jesu durch den Satan erwähnt und dabei bemerkt, dass dieser ihm nichts habe anhaben können. Diese Bemerkung unterstellt die ganze Geschichte von der Versuchung Jesu.

Ferner erzählt Petrus Homil. XVII c. 18 dass der Herr die Jünger gefragt habe, für Wen sie ihn hielten; hierauf folgt die Antwort der Jünger und die des Petrus insbesondere mit der Hinzufügung, dass ihn der Herr selig gepriesen und ihm gesagt habe, dass ihm dieses vom Vater geoffenbart worden sei. Die Quelle, aus welcher der Verfasser diese Nachricht schöpfte, muss demnach die bei Mtth. c. 16 v. 13—18 stehende evangelische Erzählung enthalten haben.

Homil. VIII c. 22 ist eine Beziehung auf die von Jesus erzählte Parabel von dem königlichen Hochzeitsmahle und was sich dabei zugetragen (vgl. Mtth. c. 22 v. 1—14). In der Homil. XI c. 20 wird bemerkt, der gekreuzigte Christus habe gebetet: Vater verzeihe ihnen ihre Sünden, denn sie wissen nicht was sie thun. Endlich werden öfters die Wunderwirkungen Jesu angegeben, welche eine Geschichtserzählung darüber voraussetzen. So ist z. B. Homil. II c. 19 die Heilung der Tochter des cananäischen Weibes in Uebereinstimmung mit dem evangelischen Berichte bei Mtth. c. 15 v. 21—28 und Marc. c. 7 v. 24—30 erzählt.

Die Aussprüche Jesu, welche in den Clementinen citirt werden, weisen am häufigsten auf das Matthäus-Evangelium hin, obgleich keine dieser Schriften genannt wird. Diese Citate sind theils wörtliche: So steht Homil. XIX c. 7 die Stelle Mtth. c. 12 v. 34 wörtlich; ebenso sind Homil. III c. 52 wörtliche Citate aus Mtth. c. 15 v. 13 und Mtth. c. 11 v. 28. Wörtliche Citate stehen ferner Homil. III c. 55 aus Mtth. c. 22 v. 32 und c. 6 v. 32; Homil. XIX c. 2 aus Mtth. c. 6 v. 13.

Andere Citate sind zwar nicht ganz wörtlich, enthalten aber doch

nur geringe Abweichungen von dem Evangelientexte: So ist z. B. Homil. XI c. 33 eine Stelle wörtlich aus Mtth. c. 12 v. 42, nur sind die Worte ἐν τῇ κρίσει ausgelassen. Ferner Homil. III c. 53 steht Mtth. c. 17 v. 5 mit einiger Umstellung und Aenderung. Ebenso steht Homil. III c. 55 Mtth. c. 6 v. 6 mit weniger Aenderung.

In Homil. XI c. 29 ist ein Citat nach Mtth. c. 23 v. 25 u. 26; aber im v. 23 ist ἔξωθεν nachgestellt, und der Nachsatz nach ἔσωθεν δὲ ist abgekürzt. Im c. 26 ist das τὸ ἔντος τοῦ ποτηρίου frei wiedergegeben mit τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παρόψιδος τὸ ἔσωθεν, und im Nachsatze steht für τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθαρόν = τὰ ἔξω αὐτῶν καθαρά.

Homil. III c. 51 citirt der Verfasser wörtlich Mtth. c. 5 v. 18: ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, jedoch statt des bei Matthäus Vorausgeschickten setzt er voran aus Mtth. c. 24 v. 35 (Marc. c. 13 v. 31) die Worte: ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται. Aehnlich citirt er Homil. III c. 53 die Stelle Mtth. c. 13 v. 17; für δίκαιοι ist aber das nicht passende Wort βασιλεῖς gesetzt. Sodann stellt er die beiden Gegensätze, welche bei Matthäus getrennt sind, zusammen. Homil. III c. 55 ist Mtth. c. 7 v. 9—11 wörtlich citirt, nur der Anfang ist nach dem Contexte geändert. Für ἐν τοῖς οὐρανοῖς steht das einfachere οὐράνιος, und am Schlusse befindet sich noch der Zusatz: καὶ τοῖς ποιοῦσιν τὸ θέλημα αὐτοῦ, der aber, weil er zum Ganzen nicht passt, als ein willkürlicher erscheint.

In der Homil. XVIII c. 15 steht folgendes Citat: καὶ τὸν Ἡσαΐαν εἰπεῖν· ἀνοίξω τὸ στόμα μου ἐν παραβολαῖς καὶ ἐξερεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Bei Mtth. c. 13 v. 35 ist dasselbe Citat enthalten, welches aber nicht dem Jesaias angehört, sondern Ps. 78 v. 2 steht. In den Clementinen ist die Namensverwechselung nicht nur dieselbe wie bei Matthäus; sondern auch der Text weicht von den LXX in gleicher Weise ab. Desshalb betrachtet auch Hilgenfeld (a. a. O. S. 352) diese Stelle als Beweis dafür, dass die Clementinen das Matthäus-Evangelium benützten.

Ausserdem finden sich in den Clementinen auch freie Citate, selbst mit Ueberarbeitung des Evangelisten, und öfters eine Verbindung verschiedener Stellen desselben Evangeliums zu Einer; so ist Homil. XII

c. 31 ein freies Citat nach Mtth. c. 10 v. 29 u. 30. Ferner Homil. III c. 54 ist die Stelle Mtth. c. 19 v. 8 citirt mit Auslassung der speciellern Beziehung. Sodann ist damit v. 4 verbunden, aber mit Auslassung der bei Matthäus stehenden und den Zusammenhang vermittelnden Worte. Homil. VIII c. 4 ist Mtth. c. 8 v. 11 mit c. 20 c. 16 verbunden.

Ferner kommen in den Clementinen Verbindungen von Stellen aus und nach mehreren Evangelisten vor:

Homil. II c. 19 wird die Geschichte von der Heilung der Tochter des cananäischen Weibes erzählt. Diese Erzählung ist frei nach Marc. c. 7 v. 26 und Mtth. c. 15 v. 22. Die Bezeichnung Συροφοινίκισσα ist aus Marcus, während das Wort Χανάνιτις nach Matthäus ist.

Homil. III c. 15 sind Citate aus Matthäus und Lucas. Zuerst steht Mtth. c. 24 v. 2, jedoch so, dass aus dem Zusammenhange die Worte τὰς οἰκοδομὰς ταύτας eingeschaltet ist, und für οὐ καταλυθήσεται gesetzt ist οὐ μὴ καθαιρεθῇ. Sodann ist dazu gezogen Mtth. c. 24 v. 34: καὶ οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γένεα ταύτη; aber statt der Worte des Mtth. ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται steht καὶ καθαίρεσις ἀρχὴν λήψεται, eine Aenderung, welche ihren Grund in der abweichenden Beziehung und in der Verbindung der auseinanderliegenden Verse hat. Als Begründung knüpft der Verfasser nun Luc. c. 19 v. 43 an in freier Anführung und mit Zusätzen, Worte die Jesus zu einer andern Zeit gesprochen hat.

Homil. III c. 18 steht Mtth. c. 23 v. 2 u. 3 in freier Anführung und gegen den Zusammenhang der Stelle bei Matthäus. Damit ist verbunden eine Anspielung auf Joh. c. 10 v. 1 und die Stelle Luc. c. 11 v. 52. Homil. III c. 30 steht eine Ueberarbeitung der Stelle Mtth. c. 10 v. 12—14 u. Marc. c. 6 v. 11, aus welcher letztern die Worte εἰς μαρτυρίαν genommen sind. Hierauf ist zu Anfang des c. 31 der Vers Mtth. c. 10 v. 15 nachgebracht; aber statt der bei Mtth. durch den Zusammenhang geforderten Worte ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ lesen wir hier ἢ τῷ τῆς ἀλήθειας τόπῳ ἐνδιατέλειν, offenbar eine absichtliche, freie Erweiterung und Aenderung des Gedankens.

Andere Beispiele sind: Homil. III c. 53, wo Luc. c. 10 v. 24 mit Mtth. c. 13 v. 17, und Homil. XVIII c. 3, wo Luc. c. 18 v. 18 mit

Mtth. c. 19 v. 17; endlich Homil. III c. 15, wo Mtth. c. 24 v. 12. 34 mit Luc. c. 19 v. 43 verbunden erscheint.

Das Evangelium des Marcus besonders ist benützt Homil. XVIII c. 20 und Homil. II c. 52. Die dort angeführte Stelle steht Marc. c. 12 v. 24 und ist in den Clementinen etwas überarbeitet. Der Ausdruck: διὰ τοῦτο πλανᾶσθε weist entschieden auf Marcus hin, obgleich die Stelle auch bei Mtth. c. 23 v. 29 steht. In der Homil. III. c. 57 steht die Stelle Marc. c. 12 v. 29 wörtlich.

Für die Benützung des Lucas-Evangeliums geben wir folgende Beispiele: Homil. XI c. 35 wird gesagt: Die Bosheit (κακία) sei nach der Versuchung Jesu wie ein Blitz vom Himmel auf die Erde gefallen. Homil. XIX c. 2 ist dieselbe Stelle, aber vom Satan (ὁ πονηρός) gebraucht, welcher wie ein Blitz auf die Erde gefallen sei. Die Quelle für diese Nachricht ist Lucas c. 10 v. 18. Sodann ist Homil. XVII c. 5 ein Citat frei nach Luc. c. 18 v. 6—8. Ferner weisen Homil. XIX c. 2 die Worte: ὁμολογεῖ (ὁ Χριστὸς) ἐπὶ τεσσαράκοντα ἡμέρας διαλεχθέντα πεπειρακέναι αὐτὸν auf Luc. c. 4 v. 2 (oder Marc. c. 1 v. 13). In der Homil. XI c. 35 steht dieselbe Erzählung also: ὑφηγήσατο ἡμῖν, ὡς ὁ πονηρὸς τεσσαράκοντα ἡμέρας διαλεχθεὶς αὐτῷ καὶ μηδὲν δυνηθεὶς πρὸς αὐτόν.

Das Lucas-Evangelium ist häufiger benützt als das des Marcus. Am sparsamsten findet sich die Benützung des Johannes-Evangeliums. Jedoch fehlt es auch hier nicht an Beispielen; so steht Homil. III c. 52 die Stelle Joh. c. 10 v. 27 wörtlich, mit einer nur unbedeutenden Wortumstellung. Ebendaselbst ist auch eine Beziehung auf Joh. c. 10 v. 9, wo aber für θύρα = πυλὴ ζωῆς steht. Homil. XI c. 26 enthält die Taufformel einen Anklang an Joh. c. 3 v. 5. Das gebrauchte ἀναγεννήθητε lässt vielleicht Seitens des Verfassers der Clementinen auf eine Kenntniss Justins schliessen.

Die Erwähnung des Lazarus Homil. II c. 1, welcher sich im Gefolge Petri befindet, deutet gleichfalls auf die Kenntniss der betreffenden Erzählung im Johannes-Evangelium hin. Doch legen wir hierauf um so weniger Gewicht, da die Benützung dieses Evangeliums nach dem Obigen hinlänglich feststeht.

Unrichtige Beziehungen und Auslegungen von Evangelienstellen kommen in den Clementinen in nicht geringer Anzahl vor, und zwar so, dass Jedesmal die richtige Beziehung und die Ursprünglichkeit auf Seiten der betreffenden Evangelienstellen ist. Ein auffallendes Beispiel von unrichtiger Deutung der heil. Schrift steht Homil. II c. 17, wo der Verfasser den Petrus sagen lässt: „Der wahre Prophet habe gesagt, zuerst müsse ein falsches Evangelium von einem Irrlehrer kommen, und dann nach der Reinigung der heil. Stätte werde ein wahres Evangelium heimlich gesendet zur Wiederherstellung (ἐπανόρθωσις) der zukünftigen Ketzereien, und darnach gegen das Ende müsse wieder der erste Antichrist kommen; dann werde unser wahrer Jesus Christus erscheinen, und dann, wenn das ewige Licht erglänzt sei, werde Alles, was der Finsterniss angehöre, verschwinden." Eine Beziehung auf die letzten Reden Jesu von seiner Parousie ist hierin wohl zu erkennen. Die Bezeichnung Antichrist kömmt auch im ersten Briefe des Johannes und bei Paulus vor, in den Evangelien aber nirgends.

Der Verfasser der Clementinen citirte die Evangelienstellen grösstentheils aus dem Gedächtniss. Die meisten Abweichungen der Citate lassen sich hierauf zurückführen; obgleich er, wenn er dieselbe Stelle öfters citirt, gewöhnlich sich gleich bleibt. Jedoch geschieht dies nicht immer, wie das Citat aus Luc. c. 4 v. 2 in Homil. XI c. 35 und Homil. XIX c. 2 zeigt. Ebenso steht Luc. c. 11 v. 52 in Homil. III c. 18 und XVIII c. 16 von einander abweichend; desgleichen Mtth. c. 7 v. 12 in Homil. VIII c. 4, XI c. 4 u. XII c. 32. Dafür dass der Verfasser aus dem Gedächtniss citirte, sprechen auch die Citate aus dem alten Testamente, von welchen jetzt Rede kommen soll.

§. 83.

Bei den Citaten aus dem alten Testamente zeigen die Clementinen wesentlich dieselben Erscheinungen, welche die Untersuchungen der neutestamentlichen Citate ergaben. So steht Homil. III c. 43 eine längere Stelle Gen. c. 15 v. 13—16 genau nach den LXX angeführt, nur ist nach δουλώσουσιν in v. 13 αὐτό für αὐτούς gesetzt, und nach

κακώσουσιν ist das zweite αὐτοὺς ausgelassen, ohne dass diese Abweichung im hebräischen Texte ihre Rechtfertigung findet. Ferner ist Homil. III c. 39 u. 43 die Stelle Gen. c. 18 v. 21 mit verändertem Anfange, sonst aber wörtlich nach den LXX citirt. Ebenso ist Homil. III c. 39 die Stelle Gen. c. 6 v. 6 nach den LXX angeführt. In demselben Capitel sind auch Gen. c. 3 v. 22 und Gen. c. 8 v. 21, aber frei nach dem Gedächtniss, und Homil. III c. 42 Gen. c. 2 v. 17 frei nach den LXX citirt. Desgleichen steht Homil. III c. 47 aus Dt. c. 34 v. 5 u. 6 ein freies und abgekürztes Citat. Auch in der Homil. III c. 49 ist Gen. c. 49 v. 10 wesentlich nach den LXX, jedoch nicht ganz wörtlich. Das Wort שִׁילֹה, welches die LXX mit τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ geben, ist mit οὗ ἐστιν übersetzt, was keine Uebersetzung des hebräischen שִׁילֹה, sondern des von den LXX übersetzten שֶׁלוֹ ist.

In Homil. III c. 45 steht statt der Uebersetzung der LXX: „Gräber des Gelüstes (μνήματα τῆς ἐπιθυμίας) der Ausdruck βουνὸς ἐπιθυμιῶν, ein Zeichen, dass der Verfasser sich weder an den hebräischen Text noch auch genau an die LXX anschloss, sondern frei citirte.

Hieraus ergiebt sich, dass der Verfasser der Clementinen den hebräischen Text bei den Anführungen von Stellen des alten Testaments nicht gebraucht, sondern dass er gewöhnlich nach den LXX citirt; aber nicht immer wörtlich, sondern öfters und grösstentheils aus dem Gedächtnisse.

Auf das Citat in der Homil. XVIII c. 15, welches angeblich aus Jesaias, in Wahrheit aber aus Ps. 78 v. 2 ist, und zwar ganz so, wie in Mtth. c. 13 v. 35 diese Stelle citirt ist, haben wir oben bereits aufmerksam gemacht.

Mit Rücksicht auf diese Erscheinungen in den clementinischen Homilien, wornach deren Verfasser die Citate aus dem alten Testamente wesentlich frei und ebenso behandelt wie die neutestamentlichen Anführungen, ergiebt sich, dass zu der Annahme, der Verfasser habe nicht aus den canonischen Evangelien seine Nachrichten über den Herrn geschöpft, kein Grund vorhanden ist. Vielmehr fanden wir, dass er bald mehr bald weniger wörtlich aus allen vier Evangelien Stellen anführt, obwohl mitunter selbst gegen den natürlichen Zusam-

menhang, und dass er bisweilen auch heterogene Stellen bald aus Einem bald aus mehreren Evangelisten in Eine verbindet.

Für die von Credner, Schwegler, Hilgenfeld u. A. ausgesprochene Ansicht, dass die Clementinen nicht unsere canonischen Evangelien, sondern so wie Justin ein Petrus-Evangelium, welches dem Marcus-Evangelium zu Grunde liege, und zwischen Matthäus und Lucas eine Mittelstellung einnehme, citiren, fanden wir demnach keinen Anhaltspunkt. Eine ausreichende historische Begründung für diese Ansicht beizubringen ist den Vertheidigern derselben auch nicht gelungen, und dürfte auch ebensowenig wie bei Justin jemals beizubringen sein. Hilgenfeld in seiner Schrift: kritische Unters. u. s. w. S. 388 hat auch bereits seine frühere Ansicht insoweit gemildert, dass er jetzt annimmt, in den clementinischen Homilien sei zwar vorzugsweise jenes Petrus-Evangelium, daneben aber noch Matthäus und vielleicht auch Lucas, nicht aber Johannes benützt. Sein Beweis beruht hauptsächlich darauf, dass er die Identität des von Justin gebrauchten Evangeliums auch für die Clementinen nachzuweisen sucht, und hierauf das über Justin Behauptete auf letztere anwendet. Seiner eigenthümlichen Beweisführung wurde schon oben gedacht.

§. 84.

Durch das Obige sind wir nunmehr in Stand gesetzt, über einige in den Clementinen vorkommende Stellen richtig zu urtheilen, welche in der neuesten Zeit besonders hervorgehoben worden sind, Einestheils um zu beweisen, dass den Citaten in den Clementinen, ebenso wie bei Justin, ein apocryphes Evangelium, entweder das Hebräer- oder das Petrus-Evangelium, zu Grunde liege; andererntheils dass auch im Briefe des Apostels Jacobus dieselbe Quelle benutzt worden sei*).

1) Homil. XI c. 26 stehen die Worte: Ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρός, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Bei Justin Apol. I c. 61 findet sich der ähnliche Ausspruch: Ἂν μὴ ἀναγγεννηθῆτε, οὐ

*) S. Schwegler Nachapostol. Zeitalter I S. 218. 224. 225. 274 u. f.

μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Im Evangelium Joh. c. 3 v. 3 endlich lauten die Worte, welche Jesus an Nicodemus richtete: Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, und v. 5: ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

Bei Besprechung der Stelle in der Schrift Justins ergab sich, dass sowohl aus der natürlichen Beziehung derselben, als auch nach der Eigenthümlichkeit Justins, die Evangelien zu gebrauchen, hervorgeht, dass er die Stelle des Johannes-Evangeliums wiedergiebt. Er verbindet die Verse Joh. c. 3 v. 3 u. 5, und setzt für den unbestimmtern Ausdruck γεννηθῇ ἄνωθεν des Evangeliums den bestimmtern ἀναγεννηθῆτε, wodurch er zugleich die Auffassung dieses Ausdruckes angiebt, so wie er auch in den alten lateinischen Versionen und bei Cyprian sich findet, indem die Cod. a b c. Cypr. Vulg. renatus fuerit übersetzen.

Bei Justin auf eine Benützung eines apocryphischen Evangeliums zu schliessen, fanden wir keine Berechtigung, abgesehen von der Schwierigkeit, dass in diesem Hebräer- oder in dem Petrus-Evangelium schwerlich eine nur bei Johannes vorkommende und hier in ihrem natürlichen Zusammenhange befindliche Stelle sollte gestanden haben.

In den Clementinen ist dieselbe Stelle mit Justin gleichlautend, aber mit eingefügter Taufformel. Dem Verfasser, welcher keine geringe Bildung verräth, und wie wir aus den Ortsangaben und Reisenachrichten ersehen, in Palästina, Syrien und Kleinasien wohl bekannt war, konnten auch die Schriften des berühmten Kirchenlehrers Justin wohl bekannt sein. Es dürfte sogar nicht schwer werden, hinreichende Parallelen in beiden Schriften heraus zu finden. Ich verweise auf Homil. III c. 57, wo Matthäus und Lucas in ähnlicher Weise benützt und verbunden werden wie wir dies auch bei Justin gefunden. Wollen wir aber hierauf auch kein Gewicht legen, so ist dennoch kein Grund vorhanden anzunehmen, dass darum die Clementinen in gleicher Weise wie Justin von Johannes abweichen, weil beiden eine vom

Johannes-Evangelium verschiedene Quelle zu Grunde gelegen habe; denn die Auffassung des Ausdrucks γεννηθῇ ἄνωθεν war die von renasci, als „Wiedergeburt" und nicht als „Geburt von oben," wie Hilgenfeld a. a. O. S. 214 unterstellt. So fasst Justin auch die Frage des Nicodemus, welche in den Evangelien die Bedeutung des ἄνωθεν γεννηθῆναι erhärtet, und wofür der bestimmtere Ausdruck ἀναγεννᾶσθαι sehr nahe lag. Auch der Ausdruck βασιλεία τῶν οὐρανῶν war gewöhnlicher als βασιλεία τοῦ θεοῦ und ist den Clementinen so wie Justin geläufig. Deshalb ist es selbst nicht unmöglich, dass beide, Justin und die spätern Clementinen, zufällig und ohne weitere Vermittelung in diesem Ausdrucke zusammengetroffen seien.

Wenn, ähnlich wie in alten lateinischen Versionen, so auch schon in Handschriften der bestimmtere und unzweideutige Ausdruck ἀναγεννηθῆτε für den unbestimmtern bei Johannes gesetzt war, wofür jedoch kein Beweis vorliegt, oder wenn dieser Ausdruck in den mündlichen Kerygmen gebraucht wurde; so würde sich diese Uebereinstimmung bei Justin und in den Clementinen noch einfacher erklären.

2) Eine andere Stelle ist Homil. III c. 55. 56 u. Homil. XIX c. 2. Sie lautet Homil. III c. 55: Ἔφη· ἔστω ὑμῶν τὸ ναί, ναί, καὶ τὸ οὔ, οὔ· τὸ γὰρ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν, und in Homil. III c. 56: Ἔφη· μὴ ὀμόσητε τὸν οὐρανόν, ὅτι θρόνος θεοῦ ἐστιν· μήτε τὴν γῆν, ὅτι ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ ἐστιν. Sodann in der Homil. XIX c. 2: Εἴρηκεν· ἔστω ὑμῶν τὸ ναί, ναί, καὶ τὸ οὔ, οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν.

Bei Justin findet sich dieselbe Stelle Apol. I c. 16 und lautet hier: Μὴ ὀμόσητε ὅλως, ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναί, ναί, καὶ τὸ οὔ, οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ.

Dass bei Justin diese Stelle im Zusammenhange mit andern aus der Bergpredigt Jesu entnommenen Stellen steht und eine kürzere Formel für den Ausspruch Jesu Matth. c. 5 v. 37 ist, dies haben wir an dem geeigneten Orte bei Justin nachgewiesen und zugleich auch auf das Verhältniss dieses Citats zu dem Briefe des heil. Jacobus c. 5 v. 12 aufmerksam gemacht. Die Divergenz Justins von

Matthäus bezieht sich auf die Setzung des Artikels vor ναί und οὔ und auf die eine geläufige Anwendung des Spruches unterstellende Form ἤτω δὲ ὑμῶν für ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν bei Matthäus, während der Nachsatz mit der Evangelienstelle übereinstimmt. Mit der Stelle bei Jacobus stimmt Justin in Setzung des Artikels und in dem Ausdruck ἤτω δὲ ὑμῶν. Da die Aechtheit des Jacobusbriefes anderweitig fest steht, so lässt sich daraus ersehen, dass man die Worte Christi zu seiner Zeit schon in dieser kürzern Form wiedergab, wovon auch die Stelle bei dem Apostel Paulus 2 Cor. c. 1 v. 17 Zeugniss giebt. Da diese kürzere Schwurformel auch bei Justin und bei Clemens Alexandrinus, welche die canonischen Evangelien benützten, vorkömmt, ebenso bei Epiphanius*), und da die natürliche Quelle für die Anwendung dieser abgekürzten Schwurformel in dem Briefe des Apostels Jacobus und in dem Gebrauche zu seiner Zeit nahe liegt; so ist kein Grund vorhanden, eine anderweitige unbezeugte Quelle in einem apocryphum aufzusuchen, um die Abweichung Justins von Matthäus und dessen Uebereinstimmung mit der Stelle im Briefe des heil. Jacobus zu erklären.

In den Clementinen können wir zwar für die Kenntniss des Jacobusbriefes keine anderen Haltpunkte aufweisen, als dass daselbst auf den Apostel Jacobus als den Bruder des Herrn und Bischof der Gläubigen in Jerusalem mit Nachdruck und besonderer Verehrung hingewiesen ist, wie denn auch der den Homilien voranstehende Brief des Clemens an Jacobus gerichtet ist. Darum wäre es nicht unmöglich, dass sich der Gebrauch der obigen Formel gleichfalls auf Jacobus zurückbezöge, oder doch an Justin anlehnte. In der Homil. XIX c. 2, wo die Schwurformel ebenfalls steht, gehen als Ausspruch Christi die Worte vorher: μὴ δότε πρόφασιν τῷ πονηρῷ, eine Stelle, welche sich zwar nicht in den Evangelien findet, die aber im Epheserbriefe c. 4 v. 27 mit den Worten steht: μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ. Diese hier vorkommende Beziehung auf einen paulinischen Brief

*) Justin. Apol. I c. 16. Clem. Strom. lib. V S. 707 u. lib. VII S. 861 u. 872. Epiphan. Haeres. XIX §. 6.

erhöht die Wahrscheinlichkeit, dass der Verfasser der Clementinen obige Stelle aus dem Briefe des Jacobus entnahm. Um so mehr aber erscheint es als verfehlt, aus dieser Stelle auf den Gebrauch des Petrus-Evangeliums in den Clementinen, bei Justin und bei Jacobus selbst, schliessen zu wollen, einer Schrift, deren Existenz zur Zeit Justins gar nicht zu erweisen ist.

3) Endlich gedenken wir noch eines mit Mtth. c. 11 v. 27 (Luc. c. 10 v. 22) zu vergleichenden, in den Clementinen öfters vorkommenden Ausspruchs des Herrn*). Die betreffenden Citate in den Clementinen weichen alle von der Evangelienstelle ab, und zwar hauptsächlich durch eine Umkehrung der Sätze. Während es nämlich a. a. O. im Evangelium heisst: „Niemand kennt den Sohn, ausser der Vater, und Niemand kennt den Vater, ausser der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will", lautet das Citat in den Clementinen z. B. Homil. XVII c. 4: „Niemand kennt den Vater, ausser der Sohn, so wie Niemand den Sohn kennt, ausser der Vater und welchen es der Sohn offenbaren will." Da dieses Citat der Clementinen vorzugsweise benützt worden ist, um zu beweisen, dass die Clementinen und mit ihnen Justin und die Markosier ein und dasselbe von Matthäus verschiedene Evangelium gehabt haben sollen, welches das Petrus-Evangelium gewesen sei**); so müssen wir dasselbe näher untersuchen, und stellen daher zunächst ein vollständiges Citat aus den Clementinen dem Citate aus Matthäus gegenüber:

Mtth. c. 11 v. 27.	Homil. XVII c. 4.
Καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.	*Οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, ὡς οὐδὲ τὸν υἱόν τις οἶδεν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.*

Eben diese Stelle kömmt auch bei Justin dreimal vor (Apol. I c. 63 n. 4. 13 u. Dial. c. 100). Ferner erwähnt Irenäus dieselbe

*) Das vollständige Citat findet sich dreimal in den Clementinen, nämlich Homil. XVII c. 4, XVIII c. 4 u. c. 13; zweimal steht es unvollständig: Homil. XVIII c. 7 u. c. 20.

**) Vgl. Schwegler Nachapost. Zeitalter Bd. I S. 255 u. f. Hilgenfeld Krit. Unters. S. 201 u. f. und dagegen Semisch Denkwürd. S. 365 u. f.

adv. Haeres. lib. I c. 20 S. 222 als eine Schriftstelle, worauf sich die valentinianische Sekte der Markosier berief, und citirt sie ausserdem noch viermal in seinem genannten Werke (lib. II c. 6 S. 292 u. c. 14 S. 325, lib. IV c. 6, n. 1 u. 7 S. 573 u. 577). Nach Tertullian adv. Marc. lib. IV c. 25 hatten die Marcioniten und andere Häretiker auf diese Stelle ihre Behauptung gegründet, dass der Gott des alten Bundes von dem Gott des neuen Testaments verschieden sei. Endlich wird dieselbe Stelle auch von Clemens Alexandrinus, von Eusebius und Epiphanius in einer an geeigneter Stelle näher zu erörternden Weise angeführt. Wir haben somit ein reichhaltiges Material um aus obiger Stelle über die Frage, ob in den Clementinen ein von Matthäus verschiedenes Evangelium gebraucht worden sei, zu urtheilen.

Die obengedachte hauptsächlich als Umstellung der Sätze bezeichnete Abweichung in den Clementinen von Matthäus ist in den clementinischen Citaten sich gleich bleibend. Ebenso erscheint auch bei Justin überall dieselbe Umstellung, wiewohl die betreffenden Citate Justins mit den clementinischen sonst nicht genau stimmen und auch unter sich etwas abweichen. Da wo Irenäus die Schriftstelle citirt als eine, worauf sich die Markosier beriefen (S. 222), stimmt sein Citat im Wesentlichen mit Justin, wie die folgende Vergleichung ergiebt:

Justin Apol. I c. 63.	Iren. adv. Haer. I c. 20.
Οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, οὐδὲ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς ἂν ἀποκαλύψῃ ὁ υἱός.	*Καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.*

In derselben Weise citirt Irenäus diese Stelle a. a. O. lib. II c. 6; dagegen in den oben angeführten Stellen des vierten Buchs citirt er dieselbe in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem Evangelientexte z. B. S. 573: Nemo cognoscit filium nisi pater, neque patrem quis cognoscit nisi filius et cui voluerit filius revelare. Das Citat S. 325 hat nur die Worte: Nemo cognovit patrem nisi filius und scheint sich der erstern Klasse anzuschliessen.

Hiernach muss zugestanden werden, dass das Evangeliencitat bei Justin sowohl, als bei jenen Markosiern die Hauptdifferenz von Mat-

thäus mit den Clementinen gemein hat, wenn auch diese Citate unter sich nicht wörtlich übereinstimmen. Auch Irenäus selbst citirt Einmal, vielleicht sogar Zweimal, in derselben Weise, nämlich lib. II c. 6 S. 292 und c. 14 S. 325; jedoch gebraucht er nicht stets den Aorist ἔγνω ebensowenig wie Justin, welcher Dial. c. 100 gleichfalls das Praesens γινώσκει hat. Irenäus citirt aber auch zweimal, wie wir bereits bemerkten, die Stelle in Uebereinstimmung mit Matthäus.

Es fragt sich nun: Ist aus der Beschaffenheit der betreffenden Citate in den Clementinen, bei Justin und Irenäus zu schliessen, dass in den Clementinen und bei diesen Vätern, wenigstens bei Justin und bei den von Irenäus erwähnten Markosiern, ein uncanonisches Evangelium, namentlich das Evangelium Petri, in Gebrauch gewesen sei?

Von Justin haben wir bereits §. 34 bewiesen, dass er die canonischen Evangelien gebrauchte. Der Gebrauch anderer schriftlich verfasster Evangelien war bei ihm nicht aufzufinden, obgleich er Aussprüche Christi und andere Nachrichten über den Herrn mittheilte, welche in unsern Evangelien nicht stehen. Ferner wissen wir von Irenäus, dass auch er unsere canonischen Evangelien anerkannte und gebrauchte. Da wo er die obige Schriftstelle zuerst als eine solche anführt, worauf sich die Markosier beriefen (S. 222), deutet er in keiner Weise an, dass die Markosier ein anderes Evangelium gebrauchten, und S. 573 wo er selbst die Stelle nach Matthäus citirt, bemerkt er nur, dass die Häretiker, welche klüger als der Apostel sein wollten, also schrieben: Nemo cognovit patrem nisi filius, nec filium nisi pater et cui voluerit filius revelare, und dass sie diese Stelle so erklärten: der wahre Gott sei vor der Ankunft unsers Herrn von Keinem gekannt gewesen, und der von den Propheten verkündigte Gott sei nicht der Vater Christi *).

*) Iren. adv. Haeres. lib. IV c. 6 n. 1: Dominus enim ostendens semetipsum discipulis, quoniam ipse est Verbum, qui agnitionem Patris facit, et exprobrans Judaeis putantibus se habere Deum, quum et frustrentur Verbum eius, per quem cognoscitur Deus, dicebat: Nemo cognoscit Filium nisi Pater, neque Patrem quis cognoscit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare. Sic et Matthaeus posuit et Lucas similiter et Marcus idem ipsum: Joannes enim praeteriit locum hunc. Hi autem qui peritiores apostolis volunt esse, sic

Aus der letztern Stelle bei Irenäus folgt, dass die Häretiker in ihren Evangelien-Handschriften den Text dieser Stelle verändert hatten; darauf deutet nämlich der gebrauchte Ausdruck describunt nach dem Zusammenhange. Das Gewicht fiel bei dieser Aenderung nicht sowohl auf die Umkehrung der Evangelienstelle, als auf die Setzung des Aorists ἔγνω für das Präsens; denn die Umkehrung der Stelle änderte an dem Gedanken nichts und machte sie auch nicht brauchbarer für die von Irenäus genannten Häretiker. Dass diese Häretiker aber ein eigenes, besonderes Evangelium gebraucht hätten, hiervon erwähnt Irenäus nichts; wohl aber wissen wir, dass die Häretiker jener Zeit die Evangelien willkürlich abänderten, und dass die Valentinianer und Marcioniten gerade zu dieser Klasse der Häretiker gehörten*).

Tertullian erwähnt adv. Marc. lib. IV c. 25 von den Marcioniten und andern Häretikern, dass sie die Evangelienstelle: Nemo scit qui sit pater nisi filius, et qui sit filius nisi pater et cuicunque filius revelaverit gebrauchten, um daraus die Verschiedenheit des alttestamentlichen Gottes von dem des neuen Testamentes zu beweisen. Man sieht, dass diese Häretiker die Stelle in gleicher Weise benützten, wie die von Irenäus genannten Irrlehrer. Tertullian macht aber keineswegs auf die abweichende Leseart aufmerksam, als stehe sie im Widerspruch mit einer evangelischen Stelle. Er selbst citirt adv. Marc. lib. II c. 27 den Anfang dieser Stelle mit den Worten: Ceterum patrem nemini visum etiam commune testabitur evangelium dicente Christo: „Nemo cognovit patrem nisi filius." Demnach citirt Tertullian, welcher die canonischen Evangelien kennt und gebraucht, dennoch die Stelle in derselben von Matthäus abweichenden Weise wie es von Justin, von dem Verfasser der Clementinen und Einigemale von Irenäus geschieht.

---

describunt: Nemo cognovit Patrem nisi Filius, nec Filium nisi Pater et cui voluerit Filius revelare; et interpretantur, quasi a nullo cognitus sit verus Deus ante Domini nostri adventum; et eum Deum, qui a prophetis sit annuntiatus, dicunt non esse Patrem Christi.

*) S. oben S. 182 u. f.



Clemens Alexandrinus citirt die gedachte Stelle öfters, und zwar bald in der Weise wie Matthäus, ohne die Umstellung der Sätze, bald von Matthäus abweichend mit dieser Umstellung und stets den Aorist ἔγνω gebrauchend*), wie auch Origenes thut. Auch Epiphanius citirt die Stelle bald mit der Umkehrung der Sätze bald ohne dieselbe; ausserdem gebraucht er das Praeteritum οἶδε und den Aorist ἔγνω**).

Die Bischöfe auf dem im Jahre 269 n. Chr. abgehaltenen Concil von Antiochien citiren in dem Schreiben an Paul von Samosata die Stelle gleichfalls mit der Umstellung der Sätze und dem Aorist ἔγνω. Ebenso liest Eusebius H. E. lib. I c. 2.

Wenn daher für Justin, die Clementinen und die Markosier aus der obigen Weise einen evangelischen Ausspruch zu citiren folgen sollte, dass diese ein von unsern canonischen Evangelien verschiedenes Evangelium, und zwar ein Petrus-Evangelium besessen und gebraucht hätten; so müsste dasselbe auch für Tertullian, für die Väter des Concils von Antiochien und für Epiphanius, selbst in einiger Beziehung für Clemens Alexandrinus und Origenes gelten. Ist diese Folgerung aber für die Letzteren nicht zu ziehen, so ist sie auch für die Ersteren ungiltig. Und in der That beweist die Art und Weise wie von Justin in den Clementinen und Einigemale bei Irenäus die genannte Evangelienstelle citirt wird nur, was auch aus Tertullian, Epiphanius u. a. sich ergiebt, dass diese Evangelienstelle im zweiten, dritten und vierten Jahrhundert in doppelter Leseart vorhanden war, während Irenäus den Ursprung der einen Leseart als eine wahrscheinlich absichtliche Verfälschung von Häretikern zu erkennen giebt. Aus demselben Interesse mag auch in den Clementinen der Magier Simon die falsche Leseart gebraucht haben. Für die kirchlichen Schriftsteller waren aber beide Lesearten, was sie auch sind, völlig gleichbedeutend, wesshalb sie bald die eine bald die andere gebrauchten.

---

*) Die Beispiele s. oben S. 206.

**) S. Semisch a. a. O. S. 359 u. f.

§. 85.

Die Clementinen, von welchen demnach bestehen bleibt, dass die vier canonischen Evangelien darin benützt sind, enthalten auch Stellen, und zwar als Lehre oder Aussprüche des Herrn, die in unsern Evangelien fehlen. So wird Homil. XV c. 7 als Lehre Christi angeführt, dass Gott dem bösen Prinzip die gegenwärtige, dem guten die künftige Welt übergeben habe*). Eine falsche Auffassung der Stellen Luc. c. 4 v. 6 (Matth. c. 4 v. 9) und Joh. c. 12 v. 31, c. 14 v. 30, c. 16 v. 11 konnte den Verfasser verleiten, diese Irrlehre zu erdichten und als Lehre Jesu auszugeben. Eine andere Stelle ist Hom. XIX c. 2, wo als Ausspruch Christi die Worte: μὴ δότε πρόφασιν τῷ πονηρῷ stehen. Die Quelle für dieses Citat ist möglicherweise der Brief des Apostels Paulus ad Ephes. c. 4 v. 27.

Ein anderer dieser Aussprüche des Herrn, welcher also lautet: γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι, steht Homil. II c. 51, III c. 50 u. XVIII c. 20 und wird an der letzten Stelle dahin erklärt: Christus habe gesagt, jeder Mensch, welcher gerettet werden wolle, müsse ein Richter der zur Versuchung geschriebenen Bücher werden. Dieser Ausspruch stimmt dem Sinne nach mit 1 Thess. c. 5 v. 22 überein; er steht aber auch bei Clemens Alexandrinus Strom. lib. I S. 425, ferner bei Origenes, Tertullian, Ambrosius, Hieronymus und in den Constitut. Apost. II, 36**).

Ein anderer Ausspruch wird in der Homil. III c. 53 angeführt. Demnach sagte der Herr: Ἐγώ εἰμι περὶ οὗ Μωϋσῆς προεφήτευσεν, εἰπών· προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὥσπερ καὶ ἐμέ· αὐτοῦ ἀκούετε κατὰ πάντα· ὃς ἂν δὲ μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου, ἀποθανεῖται. Als Quelle für dieses Citat ergiebt sich die Apostelgeschichte; nämlich Act. c. 3 v. 22 sagt

---

*) Ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης παρὼν ἐδίδαξεν ἡμᾶς, ὅτι ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς καὶ θεὸς δυσίν τισιν ἀπένειμεν βασιλείας δύο, ἀγαθῷ τε καὶ πονηρῷ, δοὺς τῷ μὲν κακῷ τοῦ παρόντος κόσμου μετὰ νόμου τὴν βασιλείαν, ὥστ' ἂν ἔχειν ἐξουσίαν κολάζειν τοὺς ἀδικοῦντας· τῷ δὲ ἀγαθῷ τὸν ἐσόμενον ἀΐδιον αἰῶνα.

**) Vgl. Cotelier Patr. Apost. I S. 247 u. f.

Petrus: Μωϋσῆς μὲν εἶπεν· ὅτι προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ, αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατὰ πάντα ὅσα ἂν λαλήσῃ πρὸς ὑμᾶς. ἔσται δὲ πᾶσα ψυχὴ ἥτις ἐὰν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου ἐξολεθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ.

Diese Worte des Moses stehen Dt. c. 18 v. 15. 18. 19; und zwar hat Petrus diese Stelle so benützt, dass er v. 15 mit v. 19 verbindet. Die Stelle lautet nämlich nach den LXX v. 15: Προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου ὡς ἐμὲ ἀναστήσει σοὶ κύριος ὁ θεός σου, αὐτοῦ ἀκούσεσθε. Ferner v. 18: Προφήτην ἀναστήσω αὐτοῖς ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν ὥσπερ σε, καὶ δώσω τὰ ῥήματα ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ καὶ λαλήσει αὐτοῖς καθότι ἂν ἐντείλωμαι αὐτῷ. Endlich v. 19: Καὶ ὁ ἄνθρωπος ὃς ἐὰν μὴ ἀκούσῃ ὅσα ἂν λαλήσῃ ὁ προφήτης ἐκεῖνος ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐγὼ ἐκδικήσω ἐξ αὐτοῦ. Von diesem Texte der LXX weicht der hebräische Text etwas ab; nach ihm lautet nämlich v. 15: „Einen Propheten*) aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, so wie mich, wird dir erwecken Jehovah dein Gott, auf ihn sollt ihr hören." Ferner v. 18: „Einen Propheten will ich ihnen aufstellen aus der Mitte ihrer Brüder wie dich, und ich will meine Worte in seinen Mund legen, und er wird zu ihnen reden Alles was ich ihm befehle." Endlich v. 19: „Und der Mann, welcher nicht hören wird auf meine Worte, welche er reden wird in meinem Namen, an ihm werde ich es rächen."

Vergleichen wir den Text der Apostelgeschichte mit dem Texte der LXX und dem Grundtexte, so ergiebt sich, dass in der Apostelgeschichte der Inhalt der Verse 15 u. 19 zu Einem Satze in freier Weise verbunden ist. Dieselbe Verbindung und dieselbe Abweichung von der alttestamentlichen Stelle zeigt sich nun auch in den Clementinen, nur dass hier die Stelle mit einer Abkürzung und mit einiger Aenderung des Ausdrucks wiedergegeben ist. Ergiebt sich somit die Apostelgeschichte als Quelle für dieses Citat, so zeigt sich zugleich unter Berücksichtigung der beiden vorausgegangenen Citate, dass in den Clementinen neue Aussprüche Christi gebildet sind, wozu das

*) De Wette übersetzt in v. 15. 18 u. 19 unrichtig mit dem Plural, als seien mehrere Propheten von Moses an dieser Stelle vorausverkündigt worden.

Material aus paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte entlehnt worden ist.

Auf eine Kenntniss der Apostelgeschichte deutet auch die Nennung des Aquila und des Ananias, welche Homil. II c. 1 als im Gefolge des Petrus befindlich aufgeführt werden.

Wenn endlich Homil. XI c. 35 der Verfasser den Apostel Petrus sagen lässt: „Seid vor Allem eingedenk jenes Apostels, oder Lehrers, oder Propheten, der nicht vorher sein Kerygma verglichen hat mit Jacobus, welcher Bruder meines Herrn heisst, und dem die Kirche der Hebräer in Jerusalem zu regieren anvertraut ist, und der mit Zeugen zu euch gekommen ist;“ so ist darin eine verdeckte Polemik gegen den Apostel Paulus und eine Beziehung auf den Galaterbrief c. 2 v. 2 ziemlich deutlich zu erkennen, und ist die Kenntniss des Galaterbriefs hierbei vorausgesetzt.

So beweisen die Clementinen Einestheils den Gebrauch der schriftlichen Quellen für die christliche Lehre und Anordnung, des alten Testaments, der canonischen Evangelien und noch einiger anderer neutestamentlicher Schriften. Sodann bekunden sie auch theils durch die Art und Weise, wie sie die schriftlichen Quellen benützen, theils indem sie über den Inhalt dieser Quellen hinausgehen, theils endlich durch ausdrückliche Bezeugung, dass sie auch die apostolische mündliche Ueberlieferung als Quelle für die christliche Lehre, für ihre richtige Auffassung und für christliches Leben und Einrichtungen kennen und anerkennen.

§. 86.

Das Ergebniss der Untersuchung.

Nachdem wir nunmehr von den apostolischen Zeiten an bis ins dritte christliche Jahrhundert die sämmtlichen Zeugen, welche über die Quellen der christlichen Offenbarungslehre Aufschluss zu geben im Stande waren, vernommen haben; lassen sich die aus dieser historischen Untersuchung mit Sicherheit gewonnenen und bis zur Evidenz offen gelegten Resultate in Folgendem kurz zusammenfassen:

Wenn die katholische Kirche durch die auf dem Concil zu

Trient*) gefassten Beschlüsse mittelbar erklärte, dass das in der apostolischen Zeit herrschende Verhältniss, wornach Tradition und Schrift die Quellen der christlichen Lehre bildeten, und die Schriftauslegung eine kirchliche und traditionelle war, sich später nicht geändert habe, sondern auch in der Folgezeit von der Kirche stets festgehalten worden sei; so hat unsere Untersuchung auf geschichtlichem Wege den Beweis geliefert, dass die katholische Kirche hiermit weder etwas Unrichtiges noch etwas Neues aufstellte; sondern dass sie auf jenem Concil den alten kirchlichen Glauben aussprach: Denn überall, von der apostolischen Zeit anfangend, begegneten uns solche Erscheinungen in Thatsachen und in ausgesprochenen Zeugnissen, wodurch bekundet wurde, dass die Christen der jedesmaligen Zeit das wahre Evangelium Christi nicht bloss und nicht ganz in der heil. Schrift, sondern in der Schrift und in der mündlich in der Kirche fortgepflanzten apostolischen Ueberlieferung enthalten glaubten. Nirgends fand sich in diesem ganzen Zeitraume, dass die geoffenbarte christliche Lehre nur aus der heil. Schrift als ihrer einzigen Qulle entnommen worden wäre. Kein einziger christlicher Schriftsteller bis an das Ende dieses Zeitraums hat einen solchen Glauben weder unmittelbar noch mittelbar, weder als Glauben der Kirche, noch als seinen eigenen individuellen ausgesprochen; vielmehr bezeugen alle ohne Ausnahme, sei es ausdrücklich oder mittelbar, dass ausser der heil. Schrift die in der Kirche von den Aposteln stammende und stets durch die Succession in den Kirchen festgehaltene Tradition eine Quelle für christliche Lehre, Sitte und Einrichtungen gewesen sei. Bei den meisten jener Schriftsteller liegen die thatsächlichen Beweise vor, dass man in den drei ersten Jahrhunderten niemals des Glaubens war, in den Schriften des neuen Testaments seien alle Lehren und Aussprüche Jesu aufgezeichnet: Sie geben uns nämlich Mittheilungen von Lehren und Aussprüchen des Herrn, welche nicht in der heil. Schrift stehen; sie kennen Lehren, Vorschriften und Einrichtungen

*) Sess. IV. Decret. de canon. script. u. Decret. de edit. et usu sacrorum librorum.

der Apostel, welche sowohl für den christlichen Lehrbegriff, als auch für kirchliche Einrichtungen und sittliches Verhalten maassgebend waren, und gleichfalls nicht in den apostolischen Schriften verzeichnet sind; sie sprechen es auch geradezu aus, dass diese Lehren, Vorschriften und Einrichtungen aus der apostolischen mündlichen Ueberlieferung herstammen und in der Kirche als solche festgehalten wurden.

Auch über die Auslegung der heil. Schriften ergaben sich aus den obigen Zeugen hinreichende Beweise für die Wahrheit der katholischen Lehre, dass es eine überlieferte kirchliche Schriftauslegung gebe. Die Kirche gilt in diesem ganzen Zeitraume als die anerkannte und berechtigte Lehrerin, als im Vollbesitze der christlichen Heilswahrheit befindlich, und als die allein berechtigte Auslegerin der Propheten und der ganzen Schrift. Von ihr musste die richtige Schriftauslegung erlernt und erhoben werden; nur sie sandte die Lehrer aus, und nur die Gemeinschaft mit ihr war die Gewähr, dass der christliche Lehrer die Wahrheit und keinen Irrthum verkündigte, dass er die Propheten, die Aussprüche des Herrn und der Apostel richtig auffasste und erklärte. Eine subjective, von der Kirche losgelöste Schriftauslegung existirte nur bei den Häretikern und wurde als unkirchlich und irrig verworfen.

Die katholische Kirche hat auf dem Concil zu Trient Sess. IV a. a. O. zugleich auch einen Canon der alt- und neutestamentlichen Schriften aufgestellt, damit bei Niemanden darüber ein Zweifel obwalten könne, welches die heiligen Schriften seien. Dieses Verfahren entspringt aus dem Glauben der Kirche, dass sie, so wie sie die einzige Lehrerin und Auslegerin des göttlichen Wortes sei, so auch allein das Recht habe und im Stande sei, den Canon der heil. Schriften aus der apostolischen Ueberlieferung zu bestimmen.

Auch dieser Glaube der katholischen Kirche hat sich in unsern Untersuchungen als in der alten Kirche vorhanden bewiesen. Der Canon der Schriften des alten und neuen Testaments erlangte seinen Abschluss und seine Festsetzung durch die Kirche, und von der Kirche sollte man diesen Canon kennen lernen. Wenn nun nach katholischer

Lehre den protocanonischen und deuterocanonischen Schriften des alten Testaments gleicher Werth zukömmt, so hat unsere Untersuchung auch die Richtigkeit dieser Lehre historisch begründet: Denn nirgends fand sich bei den aufgeführten kirchlichen Schriftstellern in Rücksicht auf die Dignität der alttestamentlichen Schriften eine Unterscheidung zwischen erstem und zweitem Canon, wenn auch z. B. Melito, einen Canon aufstellte, welcher die Schriften des zweiten Canons nicht enthält. Die sogenannten deuterocanonischen Schriften stehen in Ansehung ihrer Benützung und Geltung mit den übrigen Schriften des alten Testaments auf gleicher Linie. Aber der Canon der Schriften, sowohl des alten als des neuen Testaments, erscheint während dieses ganzen christlichen Zeitraums noch nicht als abgeschlossen. Die Kirche hatte noch keine Bestimmungen darüber erlassen, welche Schriften zum Canon gehörten. Die griechisch redenden Väter und Kirchenschriftsteller gebrauchten im alten Testamente die Version der LXX, in welcher auch die deuterocanonischen Bücher standen. Theils wegen der noch nicht stattgefundenen Feststellung des Canons, theils wegen des Glaubens, dass die heil. Schrift nicht die alleinige Quelle der christlichen Offenbarungslehre sei, finden wir ausserdem auch noch einige andere Schriften, wie das Buch Henoch, das vierte Buch Esra und die Ascensio Mosis als Quelle benützt; denn eine ausdrückliche Sonderung dieser Schriften nach ihrer Dignität, hatte wenigstens für den litterärisch-kirchlichen Gebrauch damals noch nicht statt.

Von dem neuen Testamente anerkennen und gebrauchen dieselben Schriftsteller bald mehr bald weniger Schriften; denn über einige derselben war das Urtheil noch schwankend, und die Kirche hatte auch hier den Canon noch nicht festgestellt. Alle Schriften des neuen Bundes aber, welche man als apostolische anerkannte, gebrauchte man auch als heilige Schriften, ebenso wie das Gesetz und die Propheten des alten Bundes. Weil es aber an einer kirchlichen Festsetzung des Canons noch fehlte, und wegen des Glaubens, dass die heil. Schrift nicht alleinige Quelle für die christliche Lehre sei, finden wir auch hier, dass einige andere Schriften, nämlich der Brief des

Clemens Romanus an die Corinther, der Pastor des Hermas, und zu Anfang des dritten Jahrhunderts auch die Praedicatio Petri von Mehreren als solche Schriften gebraucht wurden, welche den wahren Glauben enthielten; obgleich ihnen die Geltung der Schriften des neuen Bundes und der Charakter als heilige Schriften nicht beigelegt ist.

§. 87.

Wenn wir nun, mit unsern Untersuchungen im dritten Jahrhunderte angelangt, dieselben in der bisherigen Weise nicht weiter zu führen, und die Zeugen der folgenden Jahrhunderte nicht ferner durch ein tieferes Eingehen auf ihre Schriften und Aussprüche abzuhören gesonnen sind; so geschieht dies nicht darum, weil etwa die bisher gewonnenen Resultate in den folgenden Jahrhunderten sich nicht bestätigten, weil von nun an die katholische Lehre sich entweder gar nicht, oder doch nur sparsam; die entgegenstehende aber überall, oder doch häufig vorfände; sondern vielmehr darum, weil die katholische Lehre jetzt überall gelehrt wird und sich allenthalben aufweisen lässt. Zum Beweise lassen wir eine Auswahl solcher Stellen aus Vätern und kirchlichen Schriftstellen des dritten, vierten und fünften Jahrhunderts hier nachfolgen, worin der kirchliche Glaube jener Zeit über die Quellen der christlichen Offenbarungslehre entweder direkt ausgesprochen ist, oder doch in einfacher Weise erschlossen werden kann.

§. 88.

Ausgewählte Zeugnisse des dritten, vierten und fünften Jahrhunderts.

1. Origenes.

Origenes, ein Zeitgenosse Tertullians, welcher die Schriften des alten und neuen Testaments kannte wie kein anderer seiner Zeit, und sie als das geschriebene Wort Gottes anerkannte*) und

*) Vgl. de Princ. lib. IV c. 1—9.

erklärte, äussert sich über die Auctorität der Tradition auf sehr verständliche Weise.

In der Schrift de Principiis (περὶ ἀρχῶν) lib. I Praef. c. 2 (ed. Lomm.) sagt er: Servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica discordat traditione.

Ebenso bestimmt äussert er sich in Matth. Comment. Ser. gegenüber Solchen, welche sich zum Beweise ihrer Irrlehren auf die heil. Schrift beriefen. Er sagt daselbst: Man dürfe diesen nicht glauben und von der ersten kirchlichen Tradition nicht abweichen, und nicht anders glauben als die Kirchen Gottes durch die Succession überliefert hätten *).

In der Apologie des Bischofs und Märtyrers Pamphilus für Origenes bemerkt dieser Bischof (Routh. a. a. O. T. IV S. 332): In Betreff einer Lehre, welche nicht in der heil. Schrift und auch nicht in dem kirchlichen Kerygma enthalten sei, könne Niemand Häretiker genannt werden. Auch beruft sich derselbe (S. 336) auf eine Stelle des Origenes, worin dieser sagte, das Dogma von der Seelenwanderung (μετενσωμάτωσις) sei der Kirche fremd, es sei weder von den Aposteln überliefert, noch komme es irgendwo in der Schrift vor (οὔτεπαραδιδόμενον ὑπὸ τῶν ἀποστόλων, οὔτε ἐμφαινόμενόν που τῶν γραφῶν).

Nach Eusebius (H. E. lib. VI c. 25) nahm Origenes auf Grund der Tradition nur vier canonische Evangelien an und bestimmte auch darnach den Canon der heil. Schrift **).

Dass die Schriftauslegung eine kirchlich überlieferte sein müsse, spricht Origenes aus de Princ. lib. IV c. 9. Nachdem er in den vor-

*) Orig. Opp. Tom. III S. 864 ed. Paris. 1740: Sed nos illis credere non debemus, nec exire a prima et ecclesiastica traditione, nec aliter credere, nisi quemadmodum per successionem ecclesiae Dei tradiderunt nobis.

**) Ἐν δὲ τῷ πρώτῳ τῶν εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον, τὸν ἐκκλησιαστικὸν φυλάττων κανόνα, μόνα τέσσαρα εἰδέναι εὐαγγέλια μαρτύρεται, ὧδέ πως γράφων· ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων, ἃ καὶ μόνα ἀναντίῤῥητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ.

ausgehenden Capiteln c. 1—7 über den Inspirationscharakter der heil. Schrift des alten Testaments gesprochen und sodann c. 8 aufmerksam gemacht hatte, dass Manche aus Missverständniss und durch eine unrichtige Deutung der heil. Schrift in Ketzerei verfielen, will er c. 9 angeben, wie die Schrift erklärt werden müsse. Er sagt desshalb: Propter quod conabimur pro mediocritate sensus nostri his qui credunt scripturas sanctas non humana verba aliqua esse composita, sed sancti spiritus inspiratione conscripta, et voluntate Dei patris per unigenitum filium suum Jesum Christum nobis quoque esse tradita et commissa, quae nobis videntur, recta via intelligentiae observantibus, demonstrare illam regulam et disciplinam, quam ab Jesu Christo traditam sibi apostoli per successionem posteris quoque suis, sanctam ecclesiam docentibus, tradiderunt.

Auch haben wir über des Origenes Schrifterklärung eine Nachricht bei Socrat. H. E. lib. III c. 5, worin es heisst: Pamphilus und Eusebius Pamphili hätten über die Schrifterklärung des Origenes in Betreff der menschlichen Seele Christi erklärt, Origenes sei nicht zuerst auf diese Sache gekommen; sondern er habe die mystische Tradition der Kirche erklärt.

In der Epist. ad Africanum*) bemerkt Origenes von dem Buche Tobias, die Kirche besitze dasselbe, obgleich die Hebräer es nicht einmal unter den Apocryphen hätten.

2. Cyprian.

Wenn wir auch den heil. Cyprian, den berühmten Bischof von Carthago, hier als Zeugen für die Tradition aufführen; so geschieht dies hauptsächlich desshalb, weil derselbe in seinem Streite mit Papst Stephan über die Giltigkeit der Ketzertaufe sich gegenüber dem vom Papste ausgesprochenen Grundsatze: Nihil innovetur nisi quod traditum est, in einer Weise äusserte, dass man versucht sein könnte, diesen Kirchenvater als einen Gegner des kirchlichen Traditionsglaubens zu betrachten. In Betreff der von Stephan vorgeschützten Tradition,

*) Bei Galland. bibl. Patr. T. II S. 354.

wornach den zur Kirche zurückkehrenden Häretikern, wenn sie früher getauft waren, keine neue Taufe ertheilt, sondern nur die Hände aufgelegt werden sollten zur Busse, fragt nämlich Cyprian, woher denn diese Tradition stamme? Ob aus der Auctorität des Herrn, oder des Evangeliums, oder aus Geboten und Briefen der Apostel? Weiter bemerkt er: Wenn in dem Evangelium geboten, oder in den Briefen der Apostel, oder in den Acta derselben enthalten sei, dass kein Häretiker getauft werden solle; so möge diese Tradition beobachtet werden *).

Wollte man hieraus folgern, dass Cyprian geglaubt habe, nur die Tradition sei im Christenthum giltig, welche sich aus der heil. Schrift des neuen Testaments beweisen lasse; so würde man seine Lehre über die Kindertaufe, über die Aufnahme der Gefallenen und über die Einheit der Kirche nicht begreifen können. Schon darum muss angenommen werden, dass Cyprian jenen Glauben über die Tradition, worin er sich in den schroffsten Gegensatz mit der ganzen bisherigen Kirchenlehre gesetzt hätte, nicht besass; sondern dass er sich in der Erregtheit des Streites weniger richtig ausgedrückt hat. Cyprian glaubte nämlich, wie aus seiner epist. 73 c. 2 ad Jubajanum und aus der epist. 74 c. 2 gleichfalls klar hervorgeht, dass der Befehl des Stephanus und dessen Tradition gegen die Schrift sei, welche nur eine Taufe in der Kirche selbst und keine ausser der Kirche kenne, welche die Häretiker nicht anerkenne, sondern verdamme. Von dieser Voraussetzung ausgehend fragt er: Woher denn jene Tradition stamme? Ob sie in der heil. Schrift des neuen Testaments stehe? Stehe sie darin, so möge man sie beobachten. Der Gedanke Cyprians ist also nicht der, was nicht in der Schrift des neuen Testaments steht, kann auch nicht Traditionslehre sein; sondern, was der Schrift entgegen ist, kann keine Traditionslehre sein. Dass übrigens Cyprian in dieser Streitigkeit im Irrthume war, Papst Stephanus dagegen sich mit Recht auf die Tradition berief, dies hat der Ausgang dieser Angelegenheit bewiesen; denn die Kirche verfuhr und verfährt stets nach der Erklärung des

*) Epist. 74 ad Pompejum.

Papstes Stephanus. Wesshalb der heil. Augustinus de Bapt. lib. V c. 23 sagt: Consuetudo illa, quae opponebatur Cypriano ab eorum (apostolorum) traditione exordium sumsisse credenda est, sicut sunt multa, quae universa tenet ecclesia, et ob hoc ab apostolis praecepta bene creduntur, quamquam scripta non reperiantur. Ferner a. a. O. lib. II c. 12: Nolite ergo nobis auctoritatem objicere Cypriani ad baptismi repetitionem: sed tenete nobiscum exemplum Cypriani ad unitatis conservationem. Nondum enim erat diligenter illa baptismi quaestio pertractata, sed tamen saluberrimam consuetudinem tenebat ecclesia, in ipsis quoque schismaticis et haereticis corrigere quod pravum est, non iterare quod datum est; sanare quod vulneratum est, non curare quod sanum est. Quam consuetudinem credo ex apostolica traditione venientem, sicut multa quae non inveniuntur in litteris eorum, neque in conciliis posteriorum, et tamen quia per universam custodiuntur ecclesiam, nonnisi ab ipsis tradita et commendata creduntur.

Der Glaube Cyprians in Betreff der Tradition ergiebt sich deutlich genug daraus, dass er Lehren als christliche anerkennt und selbst lehrt, welche in der heil. Schrift nicht stehen. Dahin gehört seine Lehre über die Giltigkeit der Kindertaufe (ep. 59); ferner seine Erklärung von der Nothwendigkeit das Taufwasser durch den Priester zu weihen (ep. 70); sodann seine Lehre, dass das Martyrium die Taufe ersetzen könne (ep. 54. 73 und Praef. in Exhort. Martyr.). Ebenso rechnen wir hierher das spezielle vor dem Bischof oder Priester abzulegende Sündenbekenntniss (ep. 11 u. de Lapsis c. 28); ferner seine Erklärungen über die heil. Firmung (ep. 70 u. 73) und über den kirchlichen Ablass (ep. 10. 11. 20). Desgleichen die ep. 52 enthaltene Lehre vom Fegfeuer; ferner seine Erwähnung der Opfer für die Verstorbenen, der Feier des Jahrestages der Märtyrer durch Opfer (ep. 34 u. 66), und der Fürbitte der verstorbenen Seligen für die noch Lebenden (ep. 57).

Cyprian betrachtet die römische Kirche als die Wurzel und Mutter der katholischen Kirche (ep. 45), womit man nur in Gemeinschaft stehen könne wenn man sich in der katholischen Kirche befinde.

Jene Kirche sei als cathedra Petri die Hauptkirche, von wo die priesterliche Einheit ihren Ursprung habe (ep. 55). Cyprian kennt ferner in der hierarchischen Gliederung Bischöfe, Presbyter, Diaconen, Subdiaconen, Acolythen, Exorcisten, Lectoren und Ostiarier*). Der Bischof ist nach seiner Lehre das Haupt der Cleriker und des Volkes, der Stellvertreter Christi und der Ausspender der Sacramente. Mit ihm müssen die Gläubigen in Gemeinschaft stehen. Die Priester und Diaconen sind die Beauftragten des Bischofs und diesem Gehorsam und Achtung schuldig (ep. 9. 55. 65).

Endlich erwähnen wir noch, dass Cyprian in der Schrift de Lapsis c. 21 (al. 26) das Gebet der drei Männer im Feuer als scriptura divina citirt. Ebenso citirt er Stellen aus andern deuterocanonischen Schriften; so Testim. lib. III c. 53 eine Stelle aus 1 Maccab. c. 2 v. 60; das. c. 35 die Stelle Sir. c. 5 v. 4; das. c. 17 aus 2 Maccab. folgende Stellen: c. 6 v. 30, c. 7 v. 9. 14. 16—19.

In den Beschlüssen des im Jahre 254 n. Chr. unter Cyprians Vorsitz in Betreff der spanischen Bischöfe Basilides und Martialis gehaltenen vierten Concils von Carthago heisst es (ep. Cypr. 68 (67). Routh a. a. O. T. III S. 80): Propter quod diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandum est et tenendum, quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem, cui praepositus ordinatur, episcopi eiusdem provinciae proximi quique conveniant et episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscuiusque actum de eius conversatione perspexit. Hier haben wir eine unter Cyprians Mitwirken zu Stande gekommene ausdrückliche Berufung auf die Tradition für eine nicht in der Schrift stehende mit der Lehre von dem Priesterthume in Verbindung stehende kirchliche Einrichtung.

---

*) Vgl. Ep. 28. 33. 34. 76. Routh Reliq. Sacr. T. III S. 12.

3. Andere Zeugnisse des dritten Jahrhunderts.

Nach Euseb. H. E. lib. V c. 16 u. 17 sagt der gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts lebende Verfasser einer Schrift gegen die Montanisten über Manes: Dieser habe gegen die Ueberlieferung und gegen die von Alters her in der Kirche vorhandene Succession gelehrt*).

In der Schrift des mesopotamischen Bischofs Archelaus gegen Manes sagt der Presbyter Diodorus über Manes: Et quidem erant quaedam in his, quae ab eo dicebantur, nostrae fidei; quaedam vero asserebat longe diversa ab iis, quae a nostra paterna traditione descendunt. Interpretabatur enim quaedam aliene, quibus etiam ex propriis addebat, quae mihi valde peregrina visa sunt et infida. Itaque post haec, quae semel ab apostolis tradita sunt, ultra non oportet quicquam aliud suscipere discipulum Christi**).

Archelaus selbst sagt von Manes (a. a. O. S. 235): Scientiam aliam praeter eam, quae apostolica est et ecclesiastica introducere cupiebat. In der Disputation selbst wirft er Manes vor, dass er den von den Vätern stammenden Ueberlieferungen Eintrag thue (a. a. O. S. 252).

Des Origenes Schüler, Dionysius Alexandrinus, äusserte sich über den Ausdruck ὁμοούσιος, welcher die Wesenseinheit des Vaters und Sohnes bezeichnet: Derselbe stehe nicht in der Schrift, er sei aber dennoch richtig***).

Bekanntlich hat das Concilium Nicaenum I diesen Ausdruck in das Glaubensbekenntniss aufgenommen, da die traditionelle Kirchenlehre denselben für richtig und bezeichnend hielt.

4. Zeugnisse aus Concilien des vierten Jahrhunderts.

Zu Anfang des vierten Jahrhunderts schrieben die egyptischen Bischöfe Hesychius, Pachomius, Theodorus und Phileas an Meletius:

---

*) *Ἄρξασθαί τε λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατα διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δηθὲν προφητεύοντα.*

**) Routh. a. a. O. T. IV. S. 231.

***) Routh. a. a. O. T. III. S. 196.

Lex est patrum et propatrum, quam nec ipse ignoras, constituta secundum divinum et ecclesiasticum ordinem; nam cuncta pro Dei placito et zelo meliorum; ab ipsis est constitutum et fixum, in alienis paroeciis non licere alicui episcoporum ordinationes celebrare. Nachdem sie so ein durch Tradition überkommenes kirchliches Gesetz, betreffend die Befugnisse eines Bischofs, aufgestellt, sagen sie zu Meletius: Tu autem nihil horum consideras, nec futura contemplans, nec beatorum patrum nostrorum et Christo susceptorum per successiones legem; neque magni episcopi ac patris nostri Petri honorem, ex quo cuncti per spem, quam habemus in Domino Jesu Christo, pendemus; nec nostris incarcerationibus et tentationibus et quotidianis et multiplicatis opprobriis, nec oppressionibus et angustiis apud omnes, placatus, omnia pariter evertere ausus es*).

Im 32. Canon des noch vor dem ersten nicänischen Concil um das Jahr 313 n. Chr. gehaltenen Concilium Eliberitanum in Spanien, heisst es: Apud presbyterum, si quis gravi lapsu in ruinam mortis inciderit, placuit agere poenitentiam non debere, sed potius apud episcopum. Cogente tamen infirmitate, necesse est presbyterum communionem praestare debere: et diaconum, si ei iusserit sacerdos**). Die Privatbeichte und bischöfliche Reservatfälle sind hierbei vorausgesetzt.

Auch enthält dasselbe Concil noch andere, aus der Tradition stammende Bestimmungen:

Der Canon 33 (a. a. O. S. 51) lautet: Placuit in totum prohiberi episcopis, presbyteris et diaconibus, vel omnibus clericis positis in ministerio, abstinere se a conjugibus suis, et non generare filios: quicunque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur. Ferner der Canon 60 (S. 55). Si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus; quatenus in evangelio scriptum non est, neque invenitur sub apostolis unquam factum; placuit in numero eum non recipi martyrum. Das Concil erliess diese letzte Bestimmung, wie es selbst sagt, auf Grund der Schrift und der Tradition.

---

*) Routh. a. a. O. T. III. S. 382.

**) Routh. a. a. O. T. IV. S. 50.

Die auf der Synode zu Arles im Jahre 314 versammelten Bischöfe schrieben an Papst Sylvester: Ubi graves ac perniciosos legi nostrae atque traditioni, effrenataeque mentis homines pertulimus, quos et Dei nostri praesens auctoritas et traditio ac regula veritatis ita respuit, ut nulla in illis aut dicendi ratio subsisteret, aut accusandi modus ullus, aut probatio conveniret*).

5. Eusebius und seine Zeit.

Dass Eusebius von Caesarea, dieser genaue Kenner des Alterthums, die Tradition als Quelle der christlichen Lehre neben der heil. Schrift und die kirchliche Schriftauslegung kennt und anerkennt, hierfür finden sich sowohl direkte Aussprüche als auch andere unzweideutige Merkmale in seinen Schriften.

Schon die Art und Weise, wie er H. E. lib. V c. 23 der Streitigkeiten wegen der Osterfeier erwähnt und seine offene Hervorhebung der apostolischen Traditionslehre, wornach auch dieser Streit geschlichtet wurde, zeugen für seine Anerkennung der Tradition als Quelle christlich-kirchlicher Einrichtung.

H. E. lib. III c. 25 entwirft er das Verzeichniss der heil. Schriften, wie er sagt, nach der kirchlichen Ueberlieferung, und verwirft die von den Häretikern veröffentlichten Schriften; nämlich die sogenannten Evangelien des Petrus, Thomas, Matthias, desgleichen die Actus des Andreas, Johannes und anderer Apostel desshalb, weil keiner der in der Succession befindlichen Männer in seinen Schriften sie der Erwähnung werth gehalten habe.

Ein ausdrückliches Zeugniss steht in des Eusebius Schrift contra Marcellum lib. I c. 1 (ed. Paris. 1628 p. 9). Er spricht daselbst gegen den Häretiker Marcellus über eine katholische zum Glauben gehörende Lehre und sagt: Καὶ πρὸς τοῖς θείοις ἐγγράφοις, τῆς ἀπὸ περάτων γῆς ἕως περάτων καθολικῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ, τὰς ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν μαρτυρίας, ἐξ ἀγράφου παραδόσεως, ἐπισφραγιζομένης: Quae praeterquam quod sint litteris divinis consignata sunt etiam adhuc majo-

*) Routh. a. a. O. T. IV. S. 87.

rem in modum confirmata per traditionem catholicae ecclesiae Dei a finibus ad fines terrae, quae ex non scripta traditione sacrarum scripturarum testimonia confirmat et obsignat.

In der Vita Constantini giebt Eusebius Mittheilungen über Kaiser Constantin, aus welchen dessen Ansicht über die Tradition hervorgeht. Dieselbe lässt sich schon daraus erschliessen, dass auf sein Betreiben und durch seine Unterstützung die Berufung des ersten nicänischen Concils, um über die Arianer und das meletianische Schisma zu entscheiden, möglich wurde, und dass die auf Grund der Ueberlieferung erfolgten Entscheidungen des Concils, wozu auch die Beschlüsse über die Giltigkeit der Ketzertaufe und über die Osterfeier gehören, durch denselben Kaiser ihre Anerkennung und Vollziehung erhielten.

De Vita Const. lib. III c. 18 erklärt Constantin in einem encyclischen Schreiben: „Es sei auf dem Concil beschlossen worden, die Osterfeier auf Einen Tag für alle Kirchen zu feiern.“ Er bemerkt dabei: „Denn was immer in den heiligen Concilien der Bischöfe beschlossen wird, dies muss allgemein dem göttlichen Willen zugeschrieben werden.“

Mehr direkte Zeugnisse sind folgende:

Lib. III c. 59 lobt Constantin den Eusebius in einem Schreiben, weil er in Gemässheit der apostolischen Ueberlieferung und nach dem Canon der Kirche das ihm angetragene Bisthum in Antiochien ausgeschlagen und in Caesarea als Bischof verblieben sei.

Das. c. 60 sendet er an die Bischöfe der antiochenischen Synode eine Abschrift seines an das Volk zu Antiochia geschriebenen Briefes und bemerkt ihnen dabei in Betreff der Candidaten zum bischöflichen Amte: Sie möchten beschliessen, was mit der apostolischen Ueberlieferung stimme, und nach dem Canon der Kirche und der apostolischen Tradition die Wahl so leiten, wie die Weise der kirchlichen Disciplin vorschreibe.

Das. c. 61 schreibt er: Er habe gesehen, dass der Canon der kirchlichen Wissenschaft genau beobachtet werde. Man solle bei dem verbleiben, was Gott gefällig sei und mit der apostolischen Ueber-

lieferung stamme. Nach c. 61 schrieb Constantin an die in Antiochien versammelten Bischöfe: Sie möchten auf das sehen, was der apostolischen Ueberlieferung gemäss sei; denn die Handauflegung solle man nach dem Canon und der Ueberlieferung vornehmen.

Die Beschlüsse, welche auf dem Concilium Nicaenum I gefasst wurden, sind, wie der Augenschein lehrt, nach der Tradition gefasst. Der bezeichnende Ausdruck consubstantialis et coaeternus, ὁμοούσιος καὶ συναΐδιος wurde durch das kirchliche Lehramt in das Symbolum aufgenommen. Unter den erhaltenen 20 Canones des Concils, welche sich auf die Kirchendisciplin beziehen, bestimmt der neunzehnte Canon, dass die Paulianer, wenn sie zur Kirche zurückkehrten, wieder getauft werden sollten, während im Allgemeinen die Häretiker bei ihrer Rückkehr zur Kirche nicht getauft wurden.

6. Athanasius.

Der heil. Athanasius bemerkt contra Arianos Orat. I c. 8 S. 160 (ed. Thilo): Das Berufen auf die heil. Schrift sei kein Beweis der Orthodoxie. Man könne aus der Schrift lernen, dass der Teufel selbst sich der Worte der Schrift bedient habe zur Verführung. Darum könne Arius hierdurch nicht täuschen. Denn da er gegen den Logos gottlos gewesen sei, so könne er auch nicht vom Vater und vom heil. Geiste Wahres lehren. Da er die wahre Zeugung des Sohnes aus dem Vater nicht kenne, so könne er auch nicht anders als irren in Betreff dessen Erscheinung im Fleische. So seien auch die Juden, nachdem sie Einmal den Logos verläugnet, um die Kenntniss der Prophetie und um Alles gekommen. So seien auch die häretischen Behauptungen Jener früher nicht gehört und nicht gelehrt worden. Er fährt sodann fort: Wenn sie selbst zugeständen, dass sie solches jetzt zum Erstenmale hörten, so sollten sie nicht läugnen, dass dies eine fremde und von den Vätern nicht überkommene Häresie sei. Das was aber nicht von den Vätern, sondern jetzt erfunden sei, das sei nichts anders als worüber der selige Paulus gesagt habe: In den letzten Zeiten werden Einige von dem gesunden Glauben abfallen und sich an die Geister des Irrthums und an die Lehren der Dämonen halten, welche heuch-

lerisch Lügen reden, die gebrandmarkt sind am eigenen Gewissen und sich von der Wahrheit abwenden (1 Timoth. c. 4 v. 1. 2 und Tit. c. 1 v. 14)*).

Athanasius theilt in dieser Stelle den Grundsatz des heil. Irenäus und Tertullians, welche sagten, man dürfe sich den Häretikern gegenüber auf einen Schriftbeweis nicht einlassen; sondern die Probe, ob etwas wahre christliche Lehre sei oder nicht, sei die, ob das Gelehrte von der Kirche gelehrt und so von den Vätern überliefert sei oder nicht.

In Uebereinstimmung hiermit sagt er ad Serap. epist. I c. 28 S. 734: Dabei lasset uns zugleich aber auch sie selbst, die anfängliche Ueberlieferung, und die Lehre und den Glauben der katholischen Kirche einsehen, welche der Herr gegeben, die Apostel verkündigt und die Väter bewahrt haben. Denn hierauf ist die Kirche gegründet, und wer aus ihr (der Ueberlieferung) herausfällt, der kann kein Christ mehr sein noch heissen**).

In der Schrift contra Apollinarium lib. I c. 22 S. 900 sagt Athanasius, nachdem er den Apollinarius und seine Genossen durch die Schrift und dialektisch widerlegt hatte: Dieses habe ich geschrieben, mein Lieber! obgleich es nicht nöthig war etwas Weiteres zu schreiben, denn es genügt die evangelische Ueberlieferung***). Was er hierunter verstehe, dies zeigt der Zusammenhang zur Genüge. Die

---

*) Εἰ δὲ καὶ αὐτοὶ πρῶτον νῦν ὁμολογοῦσιν ἀκηκοέναι τὰ τοιαῦτα, μὴ ἀρνείσθωσαν ἀλλοτρίαν καὶ μὴ ἐκ πατέρων εἶναι τὴν αἵρεσιν ταύτην. τὸ δὲ μὴ ἐκ πατέρων ἀλλὰ νῦν ἐφευρεθὲν τί ἂν εἴη ἕτερον ἢ περὶ οὗ προείρηκεν ὁ μακάριος Παῦλος· ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς ὑγιαινούσης πίστεως, προσέχοντες πνεύμασι πλάνης καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων, ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων, κεκαυτηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν καὶ ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν.

**) Ἴδωμεν δὲ ὅμως καὶ πρὸς τούτοις καὶ αὐτὴν τὴν ἐξ ἀρχῆς παράδοσιν καὶ διδασκαλίαν καὶ πίστιν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, ἣν ὁ μὲν κύριος ἔδωκεν, οἱ δὲ ἀπόστολοι ἐκήρυξαν, καὶ οἱ πατέρες ἐφύλαξαν, ἐν ταύτῃ γὰρ ἡ ἐκκλησία τεθεμελίωται, καὶ ὁ ταύτης ἐκπίπτων οὔτ' ἂν εἴη οὔτ' ἂν ἔτι λέγοιτο χριστιανός.

***) Ταῦτα ἔγραψα, ἀγαπητέ, κἂν ὅτι μάλιστα οὐδὲν πλέον ἔδει γράφειν, αὐτάρκης γὰρ ἡ εὐαγγελικὴ παράδοσις.

evangelische Ueberlieferung ist die von der Kirche und den Vätern überlieferte wahre Lehre im Gegensatze zu der häretischen Irrlehre. Dieselbe, will Athanasius sagen, genügte schon, um den Irrthum der Häresie zu erkennen; es hätte also eines weiteren Beweises nicht bedurft.

In gleicher Weise schreibt er Epist. ad Epictet. c. 3: Die Irrlehre, dass der Sohn von dem Logos verschieden sei, sei so offenbar, dass es besser gewesen wäre hierüber nichts weiter zu schreiben; denn für Solche genüge die einfache Antwort: Dies gehört der katholischen Kirche nicht an, auch ist es nicht die Meinung der Väter (d. i. derer, welche auf dem Concil zu Nicäa versammelt waren).

In der Epistola ad Adelphium c. 6 S. 854 stellt Athanasius die Tradition mit der heil. Schrift also zusammen: Unser Glaube aber ist der richtige und aus der apostolischen Lehre und der Ueberlieferung der Väter hervorgegangen, bestätigt aus dem neuen und alten Bunde*).

Contra Apollinarium lib. I c. 20 S. 898 bemerkt er gegen die arianische Irrlehre über den Sohn Gottes: Aber die Kirche Gottes hat weder so es empfangen, noch so es überliefert**).

7. Die apostolischen Constitutionen.

In den apostolischen Constitutionen wird die heil. Schrift des alten und neuen Testaments als Quelle für christlichen Glauben und Sitte anerkannt und benützt. Zugleich aber werden solche Unterweisungen und Lehren des Herrn und der Apostel mitgetheilt und als Normen für den christlichen Glauben und für christlich-kirchliche und Lebenseinrichtungen aufgestellt, welche nicht aus der schriftlichen Quelle stammen, sondern auf traditionell festgehaltene Belehrungen hinweisen. Dahin gehören z. B. Lib. II c. 1 u. f. Unterweisungen in Betreff des Bischofs, seines Alters, seiner Kenntnisse und Sitten; ferner über die Stellung des Clerus, besonders der Diaconen zum Bischof

*) Ἡμῶν δὲ ἡ πίστις ἐστὶν ὀρθὴ καὶ ἐκ διδασκαλίας ἀποστολικῆς ὁρμωμένη καὶ παραδόσεως τῶν πατέρων, βεβαιουμένη ἔκ τε νέας καὶ παλαιᾶς διαθήκης.

**) Ἀλλ' ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία οὔτε οὕτως παρείληφεν οὔτε οὕτως παρέδωκεν.

c. 43. 44. Sodann die Vorschriften über die gottesdienstlichen Versammlungen c. 57—62. Die Vorschriften über die Spendung des Taufsacramentes lib. III c. 15 u. f. Ueber die Requisite für den Clerus lib. VI c. 17. Besondere von dem Herrn den Aposteln gegebene Vorschriften, welche nicht in der heil. Schrift enthalten sind, stehen lib. V c. 15.

8. Basilius und Chrysostomus.

Aus dem heil. Basilius führen wir folgende Stelle an: In der Schrift de Spiritu sancto c. 27 n. 66 sagt er: „Von den in der Kirche bewahrten Dogmen und Verkündigungen haben wir einen Theil aus der schriftlich verzeichneten Lehre; einen andern Theil aber haben wir aus der apostolischen Ueberlieferung im Mysterium empfangen. Beides hat gleiche Bedeutung für das gottselige Leben. Keiner lehnt sich dagegen auf, wer nur immer die kirchlichen Einrichtungen einigermassen kennt. Denn wenn wir die nicht schriftlich verzeichneten Sitten als von nicht grosser Bedeutung seiend verachten wollten; so würden wir eintretenden Falls unvermerkt dem Evangelium Eintrag thun; besonders aber das Kerygma in einen leeren Namen verwandeln*).“

Im cap. 29 n. 71 S. 59 erklärt sich Basilius gegen die Macedonianer, welche die Gottheit des heil. Geistes in der Schrift nicht finden konnten, in folgender Weise: „Was aber die Einwendung betrifft, dass die Doxologie „mit dem Geiste“ nicht bezeugt sei und nicht geschrieben stehe, so bemerken wir: Ist nichts Anderes unaufgeschrieben, so nehme man auch jene nicht an. Wenn aber

---

*) S. Basil. lib. de Spiritu sancto c. 27 n. 66. (Opp. Tom. III p. 54 edit. Paris. 1730): *Τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων, τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα· ἅπερ ἀμφότερα τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν· καὶ τούτοις οὐδεὶς ἀντερεῖ, οὐκοῦν ὅστίς γε κατὰ μικρὸν γοῦν θεσμῶν ἐκκλησιαστικῶν πεπείραται. εἰ γὰρ ἐπιχειρήσαιμεν τὰ ἄγραφα τῶν ἐθῶν ὡς μὴ μεγάλην ἔχοντα τὴν δύναμιν παραιτεῖσθαι, λάθοιμεν ἂν εἰς αὐτὰ τὰ καίρια ζημιοῦντες τὸ εὐαγγέλιον· μᾶλλον εἰς ὄνομα ψιλὸν περιϊστῶντες τὸ κήρυγμα.*

die meisten Geheimnisslehren ungeschrieben bei uns sich befinden, so nehmen wir auch diese mit den vielen andern auf. Ich halte es aber für apostolisch, auch bei den ungeschriebenen Ueberlieferungen zu verbleiben *)."

Eben so deutlich äussert sich der heil. Chrysostomus Homil. IV in ep. 2 ad Thessal. (c. 2 v. 15). Da der Apostel Paulus a. a. O. die Thessalonicher ermahnte, die Ueberlieferungen, die mündlichen und die in seinem Briefe mitgetheilten, festzuhalten; so sagt Chrysostomus von den Aposteln: „Es ist daher offenbar, dass sie nicht Alles brieflich, sondern Vieles auch ohne Schrift überlieferten. Jenes aber ist ebenso glaubwürdig wie dieses. Desshalb wollen wir auch die Ueberlieferung der Kirche für glaubwürdig erachten. Es ist Ueberlieferung, frage nicht weiter **)."

9. Cyrillus.

Der heil. Cyrillus von Jerusalem gebraucht die Schriften des alten und neuen Testaments durchgängig zum Beweise der kirchlichen Lehre, und äussert sich Einigemale gegen die Katechumenen, wenn er vor Irrlehren warnt, so als seien diese Schriften die einzige und ausschliessliche Quelle des christlichen Glaubens (vgl. Catech. IV c. 17). Eine nähere Untersuchung zeigt jedoch, dass dieser Kirchenlehrer nicht in diesem Gegensatze zu dem alten Glauben stand.

Nach Catech. IV c. 35 ist die Schrift des alten Testaments von den Aposteln und Kirchenvorstehern überliefert. Im c. 33 weist er die Katechumenen an, von der Kirche zu lernen, welches die Schriften des alten und neuen Testaments seien. Catech. V c. 12 fordert

*) C. 29 n. 71 (pg. 59). *Πρός γε μὴν τὸ ἀμάρτυρον καὶ ἄγραφον εἶναι τὴν, σὺν τῷ πνεύματι, δοξολογίαν, ἐκεῖνο λέγομεν, ὅτι εἰ μὲν μηδὲν ἕτερον ἄγραφον, μηδὲ τοῦτο παραδεχθήτω· εἰ δὲ τὰ πλεῖστα τῶν μυστικῶν ἀγράφως ἡμῖν ἐμπολιτεύεται, μετὰ πολλῶν τῶν ἑτέρων καὶ τοῦτο παραδεξόμεθα. ἀποστολικὸν δὲ οἶμαι, καὶ τὸ ταῖς ἀγράφοις παραδόσεσι παραμένειν.*

**) Chrysost. Homil. IV in 2 epist. ad Thessal. c. 2 (Opp. T. VI p. 386 ed. Francof. 1698). *Ἐντεῦθεν δῆλον, ὅτι οὐ πάντα δι' ἐπιστολῆς παρεδίδοσαν, ἀλλὰ πολλὰ καὶ ἀγράφως· ὁμοίως δὲ κἀκεῖνα, καὶ ταῦτά ἐστιν ἀξιόπιστα. ὥστε καὶ τὴν παράδοσιν τῆς ἐκκλησίας ἀξιόπιστον ἡγώμεθα. παράδοσίς ἐστι, μηδὲν πλέον ζήτει.*

er sie auf den Glauben zu bewahren, welchen die Kirche überliefert habe und welcher auf jegliche Schrift gestützt sei. Das apostolische Symbolum nennt er a. a. O. Ueberlieferungen, und bemerkt, dieselben seien aus der heil. Schrift gesammelt; ähnlich wie er Procatech. c. 9 von den Exorcismen sagt, sie seien aus den heil. Schriften gesammelt. Er will damit sagen, der Inhalt des Symbolums und der Ausdrücke der Exorcismen finde sich in der heil. Schrift, und will auf diese Weise das Symbolum und die Exorcismen, welche beide von der Kirche ausgingen, bestätigen; während die Aufstellung und Fassung des nicänischen Symbolums und die Anwendung der Exorcismen zum überlieferten kirchlichen Glauben gehörte und beide nicht deshalb vorhanden waren, weil ihr Inhalt sich auch aus der heil. Schrift begründen liess.

Catech. VIII c. 4 werden die heil. Schrift und die Lehren der Wahrheit (δόγματα τῆς ἀληθείας) als Quelle der christlichen Lehre neben einander gestellt.

Die heil. Schrift gebraucht Cyrillus durchgängig zum Beweise des von der Kirche überlieferten Glaubens. So sagt er Catech. X c. 7 er wolle aus dem alten Testament beweisen, dass Christus der Herr schon vor seiner Menschwerdung mit dem Vater gewesen sei, damit man nicht allein die Lehre im Glauben habe, sondern auch einen Beweis. Ebenso gebraucht er Catech. IV c. 17 die Schrift zum Beweise der kirchlichen Lehre, während die Kirche nach seiner Auffassung die berechtigte Lehrerin ist, in deren Namen er selbst unterrichtet.

Seine Schriftauslegung ist keine andere als die kirchlich-traditionelle. Die typische Auslegung findet sich z. B. Procatech. c. 2 und Catech. III c. 2. Eine aus der Tradition geschöpfte Auslegung ist enthalten Catech. XI c. 8—14 u. Catech. II c. 10, III c. 5.

Endlich zeugen für den orthodoxen Glauben Cyrills in Betreff der Tradition auch die Erwähnung kirchlich-traditioneller Einrichtungen; so der Exorcismen Procatech. c. 9 u. 14; des Sündenbekenntnisses vor der Taufe Catech. I c. 5; der Bluttaufe Catech. III c. 10; der Bezeichnung mit dem Kreuzeszeichen und seiner Bedeutung Catech. IV c. 14. Ebenso sprechen dafür seine Erörterungen über die Enthalt-

samkeit, über den Mönchsorden Catech. IV c. 24, und über das Fasten (a. a. O.).

10. Epiphanius.

Epiphanius in der Schrift adversus Haereses äussert sich über die Tradition in folgender Weise: „Man muss sich aber auch der Ueberlieferung bedienen; denn man kann nicht Alles von der heil. Schrift erhalten. Daher haben die heil. Apostel theils in Schriften theils in der Tradition die Ueberlieferung gegeben*).“ Aehnlich äussert er sich a. a. O. lib. III Haeres. 75 n. 8 (S. 912).

11. Hieronymus.

Der heil. Hieronymus erklärt adv. Lucif. c. 4**) in Betreff des Dogmas von der Handauflegung: „Etiamsi scripturae auctoritas non subesset, totius orbis in hanc partem consensus instar praecepti obtineret. Nam et multa alia, quae per traditionem in ecclesiis observantur, auctoritatem sibi scriptae legis usurpaverunt.“

12. Augustinus.

Einige Aussprüche des heil. Augustinus über die Tradition haben wir bereits oben n. 2 angeführt. Einige andere wollen wir hier noch hinzufügen:

Epist. 54 (al. 118 c. 1) an Januarius spricht er sich über das Verhältniss der heil. Schrift zur Tradition aus, indem er von der letzteren sagt: Illa autem quae non scripta, sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe servantur, datur intelligi vel ab ipsis apostolis, vel plenariis conciliis, quorum est in ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta retineri, sicuti quod Domini passio et resurrectio et ascensio in coelum, et adventus de coelo spiritus sancti,

---

*) Epiphan. adv. Haeres. lib. II haer. 61 n. 6 (Opp. T. I p. 511 ed Colon. 1682): *Δεῖ δὲ καὶ παραδόσει κεχρῆσθαι· οὐ γὰρ πάντα ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς δύναται λαμβάνεσθαι· διὸ τὰ μὲν ἐν γραφαῖς, τὰ δὲ ἐν παραδόσει παρέδωκαν οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι.*

**) Opp. T. II p. 166 ed. Colon. 1616.

anniversaria solemnitate celebrantur, et si quid tale occurrit, quod servatur ab universa, quaecumque se diffundit, ecclesia.

In der epist. 164 c. 3 an Evodius äussert sich Augustinus über die Befreiung Adams durch Christus aus der Vorhölle, und sagt: Et de illo quidem primo homine patre generis humani, quod eum inde solverit, ecclesia fere tota consentiat; quod eam non inaniter credidisse credendum est, undecumque hoc traditum sit; etiamsi canonicarum scripturarum hinc expressa non proferatur auctoritas.

Endlich in der Schrift contra epist. Manichaei c. 5 spricht er sich in Betreff der Auctorität der Kirche also aus: Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.

13. Rufinus.

Rufin in der an Macharius gerichteten praefatio in Apologeticum S. Pamphili mart. pro Origene, nachdem er sich über einige gegen Origenes vorgebrachte Bedenken kurz ausgesprochen hat, sagt: Nos autem, sicut traditum est nobis a sanctis patribus, ita tenemus, quod sancta trinitas coaeterna sit, et unius naturae, uniusque virtutis atque substantiae etc.*).

14. Vincentius Lirinensis.

Zum Schlusse gedenken wir noch der kleinen, vortrefflichen Schrift des heil. Vincentius Lirinensis, genannt Commonitorium, aus der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts.

In dieser Schrift erkennt der heil. Vincentius die heil. Schrift und die Tradition als Quelle des christlichen Glaubens ausdrücklich an. Lib. I c. 1 sagt er nämlich: Wenn er oder ein Anderer den Betrug der aufstehenden Irrlehrer entdecken, ihre Fallstricke vermeiden, und im gesunden Glauben gesund und unversehrt bleiben wolle; so müsse er mit Gottes Hilfe in doppelter Weise seinen Glauben schützen: Nämlich erstlich durch die Auctorität des göttlichen Gesetzes, und dann durch die Ueberlieferung der katholischen Kirche. Seine eigenen

*) Routh Reliq. Sacr. T. IV S. 290.

Worte sind: Quod sive ego, sive quis alius vellet exsurgentium haereticorum fraudes deprehendere, laqueosque vitare et in fide sana sanus atque integer permanere, duplici modo munire fidem suam, Domino adiuvante, deberet: primum scilicet divinae legis auctoritate, tum deinde ecclesiae catholicae traditione.

In der Recapitulation des zweiten Buchs c. antepenult. spricht er denselben Gedanken so aus: Es sei immer und noch heute die Gewohnheit der Katholiken, den wahren Glauben auf doppelte Weise zu prüfen: Erstlich durch die Auctorität des göttlichen Canons, und sodann durch die Tradition der katholischen Kirche.

Diese beiden Stellen sind jedoch zunächst nur beweisend für die heil. Schrift als Quelle; und für die Tradition nur insofern, als es demnach eine traditionelle kirchliche Schriftauslegung giebt: Denn lib. I c. 2 erklärt Vincentius: Die Auctorität der kirchlichen Einsicht sei deshalb mit dem Canon der heil. Schrift zu verbinden, weil die Schrift einer verschiedenen Auslegung fähig sei, und weil sie auch von den Häretikern, um ihre Irrlehre zu erweisen, gebraucht werden. Deshalb sei es nothwendig die heil. Schrift nach der Regel der kirchlichen und katholischen Auffassung auszulegen*). Worin diese Regel bestehe, dies spricht er am deutlichsten c. 38 aus, indem er sagt: (Curabunt) ut divinum canonem secundum universalis ecclesiae traditiones, et iuxta catholici dogmatis interpretentur, in qua item catholica et apostolica ecclesia sequantur, necesse est, universitatem, antiquitatem, consensionem.

Dass Vincentius von Lerin aber auch die Tradition, insofern sie geoffenbarte in der heil. Schrift nicht enthaltene Lehren enthält, als Quelle

*) Lib. I c. 2: Quia videlicet scripturam sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt; sed eiusdem eloquia aliter atque aliter, alius atque alius interpretatur, ut penes quot homines sunt, tot illinc sententiae erui posse videantur. Aliter namque illam Novatianus, aliter Sabellius, aliter Donatus, aliter Photinus, Apollinaris, Priscillianus; aliter Jovinianus, Pelagius, Coelestius; aliter postremo Nestorius. Atque idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur.

anerkennt, dies folgt aus lib. I c. 32. In diesem cap. wird die Kirche Christi, welche vorher (c. 14 u. 25) schon als die berechtigte Lehrerin, nach welcher allein der Christ sich im Glauben richten müsse, bezeichnet worden war, als die treue und zuverlässige Hüterin des Glaubens geschildert. Auch die Concilien, bemerkt der Verfasser, geben keinen neuen Glauben; sondern sie definiren und bestimmen den alten näher. Durch die Neuerungen der Häretiker bewogen hat aber die katholische Kirche mittelst ihrer Concilienbeschlüsse nur vollbracht, dass sie Dasjenige, was sie früher von den Vorfahren allein durch die Ueberlieferung empfangen hatte, später auch schriftlich verzeichnete*).

Demnach giebt es eine ungeschriebene Tradition, welche Lehren enthält, die von den Vorfahren überkommen, im Glauben festgehalten wurden, bis sie von Concilien ihren schriftlichen Ausdruck erhielten.

Für zweifelhafte, unentschiedene Fälle stellt Vincentius lib. I c. 3 eine Regel auf, woran man die wahre Lehre erkennen könne. Diese Regel ist nicht die heil. Schrift; sondern ein anderes Kriterium. Jede Lehre muss nämlich die Allgemeinheit, das Alter und die Uebereinstimmung für sich haben, d. h. dasjenige ist die wahre christliche Lehre, worin die ganze Kirche übereinstimmt. Das ist ferner die richtige Auffassung dieser Lehre, welche ihrer Auffassung bei den heiligen Vorfahren und Vätern entspricht, und welche der Uebereinstimmung der moralischen Gesammtheit der Priester und Lehrer gemäss ist**). Diese Regel, bemerkt er c. 9—11, sei stets in der Kirche beobachtet und nur von den Häretikern verachtet worden.

Der Uebereinstimmung der Väter sowohl bei Definirung von Glau-

---

*) Lib. I c. 32: Hoc inquam semper neque quidquam praeterea, haereticorum novitatibus excitata, Conciliorum suorum decretis catholica perfecit ecclesia, nisi ut, quod prius a majoribus sola traditione susceperat, hoc deinde posteris etiam per scripturae chirographum consignaret, magnam rerum summam paucis litteris comprehendendo, et plerumque, propter intelligentiae lucem, non novum fidei sensum novae appellationis proprietate signando.

**) Vgl. c. 25: Quidquid universaliter antiquitus ecclesiam catholicam tenuisse cognoverit, id solum sibi tenendum credendumque decernit.

benslehren als auch bei der Schriftauslegung und dogmatischen Entscheidungen, legt der Verfasser eine Auctorität bei, welche nicht verachtet werden dürfe, wenn man in der Gemeinschaft des Glaubens verbleiben wolle (Vgl. lib. I c. 40, lib. II c. antepenult. u. penult.).

Wenn nun Vincentius a. a. O. lib. I c. 2 die Frage aufwirft: Hic forsan requirat aliquis: Cum sit perfectus scripturarum canon, sibique ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est, ut ei ecclesiasticae intelligentiae iungatur auctoritas; und wenn er lib. II c. antepenult. sagt: Der Glaube werde durch Schrift und Tradition geprüft, non quia canon solus non sibi ad universa sufficiat, sed quia verba divina pro suo plerique arbitratu interpretantes, varias opiniones erroresque concipiant, atque ideo necesse sit, ut ad unam ecclesiastici sensus regulam scripturae coelestis intelligentia dirigatur, in his duntaxat praecipue quaestionibus, quibus totius catholici dogmatis fundamenta nituntur; so will er damit der heil. Schrift keine solche Sufficienz zusprechen, wodurch die Tradition ausgeschlossen würde. Dies zeigt sich schon daraus, dass er an beiden Orten die Tradition als nothwendig erklärt, um die Schrift richtig auszulegen. Auch will er dadurch der Tradition als Quelle für christliche Lehren selbst keinen Eintrag thun; sonst würde er dieselbe nicht c. 32 ausdrücklich als Quelle des Glaubens aufstellen und ebensowenig auf die Uebereinstimmung der Väter in Glaubenssachen das grösste Gewicht legen können. Es bleibt demnach nur die Annahme übrig, dass Vincentius die heil. Schrift gegen das Verfahren der Häretiker sicher stellen wollte, welche das Ansehen der heil. Schrift, wenn sie ins Gedränge kamen, auf Grund vorgeblicher Traditionen verwarfen (vgl. ob. S. 185 u. 196).

Druck von Robert Nischkowsky in Breslau.

Berichtigungen.

Seite 11 Zeile 4 statt Archelaus l. Manes.
„ 29 „ 5 u. 6 statt Hyppolyt — Presbyter l. Hippolyt, Bischof der römischen Kirche.
„ 31 „ 2 l. soll sie auch. — Zeile 11 statt 324 l. 340.
„ 32 „ 6 v. u. l. 318.
„ 39 „ 2 v. u. statt darin l. daran.
„ 44 „ 5 v. u. l. ἀναζωπυρήσαντες.
„ 81 „ 21 l. ψυχὴ.
„ 83 „ 7 v. u. l. factus.
„ 86 „ 2 in der Note **) l. κἀκεῖ.
„ 134 „ 18 statt diese l. die andere.
„ 155 „ 4 l. gilt.
„ 158 „ 25. 26. l. Antoninus.
„ 177 „ 10 l. 157.
„ 282 „ 7 v. u. l. Cataphrygas.
„ 298 „ 10 v. u. l. τούτων.
„ 311 „ 19 l. Schriftstellern.
„ 318 „ 7 l. considerans.



